د. محمد حسين أبو العلا

مستقبل الحقيقة الإسلامية

جدليات الصدمة والصحوة

مركز المحروسة
للنشر و الخدمات الصحفية و المعلومات

د. محمد حسين أبو العلا

مستقبل الحقيقة الإسلامية

جدليات الصدمة والصحوة

عنوان الكتاب : مستقبل الحقيقة الإسلامية :
جدليات الصدمة والصحوة
المؤلف : د. محمد حسين أبو العلا



قطعة رقم ٧٣٩٩ ش٢٨ من ش ٩ - المقطم - القاهرة
ت، ف : ٠٠٢-٠٢-٢٥٠٧٥٩١٧

www.mahrousaeg.com
e.mail : info@mahrousaeg.com
e.mail : mahrosacenter@gmail.com

رئيس مجلس الإدارة : فريد زهران

رقم الإيداع: ٢٠٩٢ /٢٠١٥
الترقيم الدولى : 978-977-313-552-2

الطبعة الأولى ٢٠١٥

د. محمد حسين أبو العلا

مستقبل الحقيقة الإسلامية

جدليات الصدمة والصحوة

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

أبو العلا، محمد حسين.
مستقبل الحقيقة الإسلامية : جدلية الصدمة والصحوة / محمد حسين أبو العلا. - ط١.
القاهرة : مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، ٢٠١٥.
ص؛٢٦١ - ١٧ × ٢٤سم؛
تدمك : ٢ ٥٥٢ ٣١٣ ٩٧٧ ٩٧٨
١- الإسلام والفلسفة.
أ- العنوان.
٢١٤,١

رقم الإيداع : ٢٠١٥/٢٠٩٢

إهداء

إلى يوسف وفيروز..

كَنْز الحياة ودُرَّة الكون..

"رُبَّما نَجِدُ مُدُنًا بلا أسوار... أو بدون ملوك أو حضارة أو مسرح... لكن لم يرَ إنسانٌ مدينةً بدون أماكن للعبادة والعُبَّاد"

بلوتارخ(*)

(*) بلوتارخ: فيلسوف وكاتب سيرة ومؤرخ يونانى، عاش تقريبا بين عامى ٤٦ - ١٢٠م.

المحتويات

- "إيفون ريدلى"... تأملات كونيةُ تسحق مأساوية التعصب.
- "لورين بوث"... قصة روح شغفها الإسلام.
- "جوزيف فان إس"... تجديد خلايا الذاكرة التراثية.
- ثمانية آلاف مصطلح دينى... ضرورات فكرية.
- "تودنهوفر"... وصايا كاتب ألمانى للعالم الإسلامى.

■ **رؤى شرقية فى الفردوس الفكرى**

- "محمد إقبال" الثورة الروحية فى الإسلام.
- "محمد إقبال"... طغيان الوعى الدينى.
- "أركون" ونقد الممارسات الاعتباطية للعقل الدينى.
- "مصطفى صادق الرافعى".. مشروع إسلامى للمستقبل الإنسانى.
- "رشدى فكار"... النفس بين معطيات الحضارة ووحى السماء.
- "رشدى فكار" فك شفرات القطيعة الثقافية.
- "رشدى فكار" حسم المصير التاريخى للماركسية.
- رحلة إيمانية من داخل الفكر الغربى.
- "عبد العزيز جاويش"... الثورة القرآنية فى تحرير الفكر الإنسانى.
- "عبد المتعال الصعيدى"... مناظرات فى الجنون العقائدى.
- "المسيرى"... السياقات المعرفية وجدليات الوعى الأصولى.
- قراءة الوحى وقراءة الكون... معادلة الصعود الحضارى.
- المرامى الإيمانية لنظرية المعرفة فى القرآن.
- عن العطاء الحضارى للإسلام.

- الأفق المستقبلى لعلم الحوار الإسلامى.
- دعوة عالمية لميثاق أخلاقى.
- المخطوطات الفارسية وطاقات الوجدان الإسلامى.
- التداول الحضارى بالتحول الجذرى للعقل الإسلامى.
- المدنية الإسلامية خيارًا حضاريًا نهضويًا.
- حتميات الإبهار فى المجد الإسلامى.
- عن شرطيات نهضة الوعى.

- **مغالطات غربية فى المعادلة الإسلامية**
- تصويبات مفهوم حرية التعبير.
- طرائف من تاريخ الحقد الغربى... إطلالة مستقبلية على الماضى.
- كوميديا الأخطاء فى وقائع التاريخ الغربى.
- لمحة من فوبيا الإرهاب الغربى.
- دراماتيكية الأسر الفكرى فى الخطاب الغربى.
- العالم الإسلامى... ضرورة التحديث وشراسة التغريب.
- "إدوارد سعيد" وفلسفة التآمر فى "تغطية الإسلام".
- الإسلام والغرب... أُفُق الكبت السياسى.
- القدس... جدليات المأزق المعرفى للاستشراق اليهودى.

- **سقطات العقل الإسلامى... أفانين الجهل المقدس**
- تقرير "جالوب" والسؤال الحائر عن العقل الإسلامى.

- المثقف المُعَاصِر وغياب النظرية النقدية.
- رؤية معرفية لتقرير "جالوب".
- أشلاء الهوية الإسلامية وسطوة الحَجْر السياسى.
- قراءة فى أصول الفكر الرجعى.
- فتاوى الفوضى الخلاقة.
- العقل الإسلامى وتساؤلات حول السؤال القديم
- الأقصى... محاذير مستقبلية.
- حوار الأديان والضرورة الحضارية.

مقدمة

ما من ظاهرة فى الزمن المعاصر قد اكتسبت بُعدًا كونيًا وصارت هى القضية المركزية مثل تلك الظاهرة الإسلامية، التى تبرز تجلياتُها مجددًا، وتحظى بانجذاب ونفور وإذعان وعصيان، حتى إنها قد باتت أشبه بمعضلة المعضلات، فصارت مستوجبة للتأمل وعمق البحث وطرائق التحليل والتفسير؛ باعتبار أنها تتحرك وتتمدد فى اتجاه أفقى ورأسى فى آنٍ، فى ظل أطوارها وتحوراتها. وذلك نظرًا لما تطرحه من تناقضية حادة صارخة، استندت فى معطياتها إلى ميول سلبية فاعلة فى تكوين اتجاهات فكرية ليست بالضرورة مؤسسة على خلفية ثقافية أو تاريخية، من ثَمَّ أصبحت هذه الاتجاهات ذات خطر مُرِيع على طابع الظاهرة الإسلامية فى مثالياتها ووضعيتها الرصينة، بينما اعتمدت أيضًا على رؤى وأفكار استطاعت النفاذ إلى جوهرها، تحت وطأة القناعات الذهنية المتفجرة، والإشباع الروحى والإلهامات الرفيعة.

وإذا كانت هذه التوجهات -فى كُلِّيَّتِها- لم تخرج عن المعتقد النظرى للأشياء، فلعل ذلك يُعَدُّ منطقيًّا، لكنها -وفى بُعْد منها- قد انسابت من ذاتها، وتجاوزت ذلك إلى اقتحام الواقع، محدثة كوارث وبشائع خطها التاريخ المعاصر، فهل كان ذلك لتعاظُم دور الأثر الأيديولوجى للإسلام؟ أم كان ردًّا على صدمة الحداثة؟ وهل تمثِّل تجليات الظاهرة الإسلامية التفاتة غربية ذات صحوة نحو الإسلام؟ أم إنها "ميكانيزم سياسى" ضد الإسلام؟ وهل ستظل انعكاساتها ممتدة الأثر فى الأمد المستقبلى؟ أم تخبو جذوتها طبقًا لاختلاف العوامل والمؤثرات؟ وكيف يمكن أن تسهم فى استعادة الإخاء الإنسانى وسيادة السلام

الاجتماعى بعدما وُظِّفَتْ فى حلول الفُرْقَة والشتات والخصومة، بل إشعال فتيل الحروب؟ وهل ستظل مشاهد وممارسات هذه الظاهرة رهنًا بالتغذية العكسية التى تجعلها هدفًا لاستثارة المساعى نحو إبادتها؛ باعتبارها شرًّا مستطيرًا؟!

إن إشكالية الظاهرة الإسلامية المعاصرة -باعتبارها تفاعلاً ثقافيًّا يحمل بُعْدًا فكريًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا- إنما تتمثل فى تفتيت الوحدة العضوية لتجليات هذه الظاهرة فى التاريخ السياسى والثقافى للأمة العربية والإسلامية، بمعنى أن المشاهد الأولى لإرهاصات هذه الظاهرة قد جسدتها الازدواجية الفكرية فى مداها البادئ بمُسَلَّمة أن الإسلام دين سلام يناهض العنف ويحرِّم قتل النفس، والمنتهِى أو المُفْضِى إلى أن للعنف أو للقتل تبريرات دينية، وتلك هى أبجديات المشروع الجهادى الإسلامى المعاصر، لكن كيف تحولت هذه الظاهرة الإسلامية إلى معضلة كونية تشابكت حولها النظريات والتوجهات إلا بفعل كونها قد حصدت أعلى درجات الخلاف داخل العالم الإسلامى وخارجه؟

ولما كان التلويح بأن المقدَّس الدينى يُعَدُّ مركز الثقل أو بالفعل هو مصدر قوتها الأوحد خلال خطابها، فمن هنا جاءت التدابير لإحكام عملية السطو على مفهوم الجهاد؛ باعتباره المفهوم السحرى لإطلاق صيحات الغضب المقدَّس الداعية لحرب الغرب، فى اتجاه أَسْلَمَة العالم بالقوة، من ثَمَّ تصبح الحرب بالحرب، وتدخل الظاهرة الدينية فى تصنيفات محور الشر الذى يستوجب المقاومة، أو أن تصبح أداة للسيطرة الغربية فى معنى من معانيها، وباعتباره مقوِّمًا حيويًّا للاستنزاف السياسى، مع كونه يمثل غطاءً أيديولوجيًّا يقدِّم تنظيرًا مُحْكَمًا لأبجديات نظريات الاستعداء المختلفة فى هياكلها والمتسقة فى مضموناتها؛ من أجل بقاء الآخر وتفرده، بل تسلُّطه.

إن استقصاء مسار الظاهرة الدينية فى انحناءاتها إنما يكشف أن الدين قد استُخدم كثيرا مَطِيَّة إلى السلطة، بل كشف عن مدى النزوع القوى إليها لدى أدعياء التدين، فتولدت وتبلورت المشروعية الدينية للديكتاتورية، لكن المنعرجات الجديدة قد كشفت عن تبنِّى الغرب تقنيات سياسية واستراتيجية لاستشراء الظاهرة بإنزالها منازل السلطة، أو جعلها قوة مناوئة للأنظمة الحاكمة؛ تأسيسًا على تفعيل العنصر الدينى، باعتباره أمضى الآليات فى بلوغ المرامى والغايات المستقبلية.

ولما كان المستقبل حاضرًا -دائمًا- فى العقل الغربى، فإن محاوره تعتمد بقوة على معطيات الحاضر، وأحيانًا على تراث الماضى، لكنْ بحثًا عن الذرائع والثغرات والتجارب المُهْدَرة لدى الآخر، بحيث يصل بالذات الإسلامية إلى تصورات وهواجس وظنون وتبريرات ذاتية لفعل الإرهاب فى تنويعاته الغرائبية المستهدِفة تفتيت المجتمعات

العربية والإسلامية، وتلك هى الحالة الدقيقة التى برع فى تجسيدها الفيلسوف الفرنسى "مارك كربيون"، صاحب كتاب "الموافقة القاتلة"؛ حين أكَّد معنًى حضاريًا بشعاره "لا حروب ولا مجازر ولا تخلٍّ عن الإنسانية"، وأنه لا يمكن أن تتملك شخصًا ما القدرةُ على قطع رقبة شخص آخر أو اغتصاب سيدة ما إلا إذا خنق بداخله معنى الإحساس بآلام الآخر، إنه الخنق للشعور نفسيًا أكثر منه أيديولوجيًا، ولا يوجد سوى قوة عليا واحدة يمكنها أن تفعل ذلك، ألا وهى ظَنُّ المرء أنه مفوض من "الله"!!

وفى المسار نفسه كانت رؤية الأنثربولوجى الإنجليزى "أنتونى رولى" صاحب كتاب "اقتلوهم جميعًا"، والذى رصد خلاله أبرز الحروب الدينية، بدءًا من القرن السابع عشر وحتى القرن الحادى والعشرين، مؤكِّدًا أن الدين يضفى على الحرب بُعْدًا متفردًا، ويجعلها شرسة بلا رحمة، ويجعل المقاتلين فيها يظنون أنهم يخضعون لإرادة عليا تتجاوز قدراتهم، وتجعل من قضيتهم حقًّا مطلقًا، ويتأتّى ذلك من الاعتقاد الراسخ بأن ما يؤمن به المرءِ من دين هو الدين الوحيد الصحيح، وبالتالى يحق له كمقاتل باسم الله أن يقتل الملحدين وأتباع الديانات الأخرى.

نعم... إن الفكر بالضرورة لا بُدَّ أن يسبق الفعل، لكن حين يتم العبث بمقدرات هذا الفكر وتغيير بِنْيَتِه وتضاريسه يصبح بالحتمية نهبًا للأفعال الطائشة، لكن لا غرابة فى أن يسبق الفعل لدينا أى فكر؛ باعتباره فعلاً نمطيًا رتيبًا، وأن مكنونات التراث هى الذُّخْر الباقى للتواجه مع المتغيرات كافة، مهما كانت مستحدثة لا سابقة لها.

إن المعضلة الإسلامية التى أوقعت العالم الإسلامى فى مأزقه التاريخى والحضارى إنما تتمحور فى شقين يختلفان فى طابعهما وتأثيرهما النسبى؛ الأول هو الكينونة والذات الإسلامية المتمتعة بخصائص العوار العقلى فى التعاطى مع النص الدينى، ذلك الحائل بدوره دون استنباط جذور النهضة، بحكم تجاهُل ظرفيات اللحظة المعاصرة، أما الثانى فهو ذلك الآخر المتضاد فكرًا وعلمًا وثقافة وتاريخًا وتجربة... ذلك المتجبر كونيًا، والباحث عن تتويج ذاته، حتى لو كان ثمن هذا التتويج هو الإطاحة والعصف بأى طرف يمثل عائقًا هشًا أمام قتل ذبابة!!

وطِبْقًا لبعض من ذلك، فقد مثَّل هذا الكتاب إبحارًا معرفيًا، وغوصًا فكريًا فى كنه الظاهرة الإسلامية، واستجلاء مفرداتها التى تجدد إنتاج الصدمات والتصدعات والانشقاقات الرامية إلى تغييب العالم الإسلامى تحت مظلة حُجَّة داحضة، هى أنه يمثل أكبر الخطر وأعظمه على الحضارة الغربية، بينما هو أسير أزماته وتوعُّكاته الذاتية، وطريح قيود غربية استطال بها العهد، لذا فقد بلور الكتاب محاور هذه الظاهرة خلال

ممثليها من أقطاب الفِكْرَيْن الغربي والعربي، ذوى الرؤية العقلانية الصوفية المخترقة للفضاءات الإسلامية على تعددية أبعادها، والمُفْضِيَة إلى قناعات مدعومة بحِدَّة الوعى وتألقه، وأيضًا أولئك من أذيال الفكر الغربي، المدفوعين سياسيًّا والمغرضين عقائديًّا، الذين أفرطوا فى بث أهوائهم دون مرجعية إنسانية أخلاقية تحجِّم تلك النوازع، وتضعها فى سياقات أخرى تكون أقرب إلى الموضوعية والنزاهة الفكرية، أما الشريحة الأخيرة فهى التى أصَّلَتْ بحق لإبراز تلك المعضلة الإسلامية، حين صهرت العقل فى بوتقة التخلف والرجعية، وأجهضت دوره الطموح فى الكون، ولاذت بالجهالات المقدسة فرارًا من سلطة العلم!!

إن المعضلة الإسلامية هى إحدى غوائل الدورات الزمنية، لكن يظل مداها الزمنى يمتد طويلاً إذا جعلت الإنسان هو المشروع العدمى!!

د. محمد حسين أبو العلا

نوفمبر ٢٠١٤

تجليات إسلامية
فى الوعى الكونى

"جان جيتون"... جغرافية الفكر الروحى وتعادلية المنهجية الإسلامية

ستظل بصيرتنا الدينية هى المنبع والموجِّه لبصيرتنا العلمية، هكذا رَدَّدَ "ألبرت أينشتاين" تلك العبارة التى اتَّخذها منهجًا وميثاقًا فكريًّا طالما استلهم من ورائه دُرَرَ الحكمة وقطوف النظريات والرؤى خلال تلك الجدلية الدائمة بين حوار السماء والأرض، بل إن العبارة تحمل استدلالات قوية للمعانى الكامنة والخيوط الخفية بين الحقائق الثابتة والحقائق المتغيرة أيضًا.

ولقد استشعر هذا المعنى من قبل "سان سيمون" -أكبر مُنَظِّرِى الحضارة الغربية- استشعارًا أكثر مباشرة حين أكَّدَ أن الدين ضرورة لبقاء الإنسان، وأن العلم ضرورة لمستقبله، كما أكدت الحضارة الغربية على امتداد تاريخها وخلال ممارساتها ومنطقها المادى أن العلم هو ضرورة للمستقبل، لكنها توعَّكَت وتخاذلت فى تأكيد أن يكون الدين هو ضرورة بقاء، وتلك هى الآفة الأخطر والأشد ضراوة وقهرًا لكل الحضارات الإنسانية.

ومن أجل ذلك كان الدور المأمول للكثير من المفكرين الذين حاولوا إقامة توازنات متعادلة بين الضرورات الوجودية لعصمة الإنسان المُعَاصِر من مهاوى الفناء، وقد تصدرهم "جان جيتون" أحد أهم أقطاب الفكر الروحى المُعَاصِر فى أوروبا، والذى حظى بعضوية الأكاديمية الفرنسية وتَبَوَّأَ فيها مقعد المفكر الكبير "ليون بيرار"، ولقد أنفق حياته مُدَلِّلاً على سقوط مشروعية الفكر المادى، بل حتمية الانفلات من براثنه؛ أملاً فى إنقاذ الإنسان من وطأة المادة وطغيانها واستحواذيتها وتسلُّطها.

وإذا كان تيار الفكر المادى قد حَقَّقَ سيادة مُطْلَقة بتوجهاته ومدارسه على حضارة الغرب -فى إطار الماركسية التى تَبَنَّت المادية كشعار أيديولوجى فِكْرًا وفعلاً، والليبرالية التى تطرحها ممارسةً ومعايشةً-، فإن تيار الفكر الروحى شَقَّ طريقه معتمدًا على تلك القِلَّة النُّخْبَوِيَّة من قادة الفكر الفلسفى أمثال "باسكال" و"برغسون"، وكان "جان جيتون" الامتداد الرشيد لتكريس محاولات شيوع الفكر الروحى فى أصلاب التيار المادى للقرن الحادى والعشرين وما بعده، فى إطار قناعاته المُعَقْلَنَة وانتماءاته واختياراته ومنطقه التبريرى فى الدفاع عن طبيعة هذا الفكر، وضرورة الاحتماء به من غوائل المادة، فى إطار توضيح بنيته وتضاريسه ليصيرَ محورًا حيويًّا فى جغرافية الفكر الغربى.

فبعد أن قَدَّمَ "جان جيتون" أطروحته التاريخية الشهيرة عن الزمان والخلود فى بدايات القرن الماضى استطاع أن ينطلق من أرضية عقلانية كانت هى القاسم المشترك مع المناخ الفكرى الأوروبى والغربى عمومًا، لكنه استَلْهَمَ -على صعيد آخر- أُسُس ذلك البناء الفكرى للمنهجية الإسلامية ليعالج الإشكاليات الأساسية للإنسان المُعَاصِر وتأزماته ومصيره فى إطار ما رسمته هذه المنهجية ليكون فى أَجَلّ وأكمل صور العَقْلَنَة المنشودة القائمة على الاعتدال والوسطية؛ إذ تمثلت رؤيته فى أن هذه المنهجية إنما تتمحور أهدافها جميعًا حول قيمة واحدة هى تأصيل إنسانية الإنسان، لا الإطاحة بها أو طمسها أو استبدالها باسم معطيات أخرى قديمة أو حديثة أو مُعَاصِرة، وإعلاء مكانته على الأشياء؛ أملاً فى تحقيق مهمة الإنقاذ للإنسان المُعَاصِر بعد أن تفرَّقَت به السُّبُل وتشعَّبَت به الأهواء والنوازع والرغبات الجامحة والشهوات الاستهلاكية والميول نحو الإشباع التى حادت وتحيد به لحظيًّا إلى ضديات وجوده!

ذلك أن المنهجية الإسلامية إنما هى التعادلية الحقة بين ثنائيات كثيرة منها: المادة والروح، والقول والفعل، والظاهر والباطن. إنها النموذج العاصم من تأزُّمات الحياة وطلسمات المصير أيضًا.

ولم يَفُزْ ذلك التيار الروحى -تيار "جان جيتون"- بتلك الحظوة الفكرية لدى النخب الغربية؛ وإنما تسابقَت التيارات نحو إقامة العزلة الخانقة حوله، وتدعيم كل سبل الإقصاء والتنفير، لكن ذلك خلق نوعًا خاصًّا من الدافع المتسامى على ما تثيره جبهات التمرد؛ فتجلت رؤاه الجديدة فى أطروحته "صعوبة الاعتقاد فى هذا العصر"، والتى قدَّم خلالها تحليلات علمية مستفيضة ومروِّعة حول قدرة تحرك الإيمان فى إطار المتغيرات الزمنية سلبًا وإيجابًا، وتحولاته وتحوراته وثباته وتغيره وأعماقه وملامحه وكيفيات توظيفه.

لكن هل ذهبت صيحات "جان جيتون" أدراج الريح ولم يَسُدْ ذلك الفكر الروحى فى قنوات الوعى الأوروبى؟ إن صيحات "جان جيتون" -رغم أنها لم تتجاوز نصف قرن- شاعت أصداؤها فى الغرب؛ ذلك إننا نشهد ارتداد موجات الفكر المادى نسبيًّا وتَبَدِّى إرهاصات صحوة الغرب فى البحث عن إشراقات الروح وتجليات المعنى وأخلاقيات الحضارة وإحلال القيم المعنوية وتأكيد البعد الآخر للذات.

ولعل كل ذلك يدفعنا نحو التساؤل عن هوية الفكر فى العالَم الإسلامى؟ وهل تصطبغ بالطابع الروحى أم بالطابع المادى؟ أم يُجْمَعُ بينهما فى ثنائية باهتة؟ وما مردودات هذا وذاك على الواقع الحياتى؟ وما التفسير المنطقى لتراجُعِ هذا الفكر عن السياق الثقافى والفكرى الدولى؟ وإلى أى حد تأثر هذا الفكر بمفردات المنهجية الإسلامية؟ ولماذا لم تُضْفِ عليه هذه المنهجية طابعًا حيويًّا ديناميكيًا؟ وهل يمكن أن تُحَقِّقَ المجتمعات الإسلامية طفرة حضارية إلا بآلية جديدة للفكر؟ وهل هناك محاولات فعلية لاستحداث الآلية هذه؟ وما المدى الزمنى الذى يمكن أن يحتوى هذه الآلية حتى تصبح نسيجًا ذاتيًّا فى الذهنية العربية الإسلامية؟

إن "جان جيتون" قدَّم بكل ثقة ويقين -وبكل ما يحمله من مصداقية المفكر وحَمِيَّته على الحقيقة- ملحمةً فكرية حول ضرورة إدماج المسألة الإيمانية فى خلايا الفكر الأوروبى؛ باعتبارها ركيزة وبؤرة إشعاع وكنزًا نورانيًّا يُبَدِّد ظلمات المادة مهما استفحلت قواها وبلغ الإيمان بها مدارج الوهم.

"أوليفيه كاريه"... القراءة الثورية للقرآن

كبيرة هى الدهشة العلمية التى اخترقت أُفُق العقل الغربي لدى النظر إلى الإسلام كعقيدة أَفْرَزَتْ منهجًا إنسانيًّا وتوجهات روحية وزخمًا فكريًّا، وبَدَتْ متناقضة مع الواقع الإسلامى المنسحق والقابع فى أغوار المجهول، حتى صار هو جوهر الإشكالية الفكرية والحضارية التى استغرقت رموز الشرق العربي طويلاً، واستهوت أئمة الاستشراق نحو الخوض فى استجلاء طلسماتها وفك شفراتها وتحليل طبيعتها وكيفية تجاوزها فى أمدها المستقبلى، فتمحورت الرؤى بين الصحيح والأصح والصواب والأصوب.

ولعل أخطر ما تمثّله تلك الإشكالية هو ذلك التشابك المحكم بين أطرافها ومفرداتها، والذى يَحُول دائمًا دون بلوغ مرحلة استنهاض الواقع وإحيائه، فضلاً عن الانطلاق به نحو تألُّقه الماضوى أو التواجُه مع تحدياته المستقبلية، وهو ما سمح للمستشرق الفرنسى "أوليفيه كاريه" -صاحب الاهتمام الخاص بالمضمون الأيديولوجى للحركات السياسية الإسلامية- بأن يجوب القضية من أعماقها إلى ظواهرها مقدِّمًا تشريحًا فلسفيًّا يستوجب النظر والإمعان من كل الذين يتوقون لوجود مجتمع إسلامى فعّال ومؤثر ومنتج ومتسامٍ ومناضل من أجل الحقيقة، بل من أجل حضارة أكثر إنسانية وعدالة.

فمن تصوراته المنبثقة من أرضية السوسيولوجيا الإسلامية تتجه الرؤية نحو أن قضية تغيير المفاهيم يجب أن تتبوأ مكانتها طِبْقًا لأهميتها المُلِحَّة، وذلك فى إطار التغيرات المتلاحقة سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا؛ بحيث تقدِّم حلولاً ومعالجات تتسق مع الواقع المُعَاصِر، ويكون لها طابعها الروحى والوجدانى فى الآن ذاته؛ إذ أصبحت الكتلة الإسلامية فى الرؤية الأوروبية كتلة مغايرة بل مناقضة لروح الإسلام، وهو

ما دفع كل المتربصين لبناء استراتيجية صراعية قوامها تحقيق الوحدة العضوية بين الإسلام والعنف والتخلف والقهر السياسى.

ولعل الحركات الأصولية الإسلامية تُعَدُّ ذات مسئولية مباشرة وغير مباشرة عن ضرب الإسلام وإهدار قِيَمِه؛ وذلك حين تعتمد فى ذهنيتها الكلاسيكية مفهومًا قديمًا للجهاد، وأيضًا حين تفرض على نفسها نوعًا خاصًّا من العزلة التاريخية، بما يجعلها تصبح نشازًا حضاريًّا مُنْبَتَّ الصلة بالمحور الزمنى ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً، وأيضًا حين يكون المضمون الأيديولوجى لهذه التيارات غير معبِّر بالضرورة عن الاحتياجات المادية والروحية للعالَم العربى والإسلامى.

ورغم إشادة "كاريه" بتاريخ العقل المسلم وإعجابه به، فإنه يرى أنه فى طوره هذا تَوَعَّك وبات مأزومًا، وفُرِضَ عليه الانغلاق داخل أطروحات تَبَلْوَرَتْ فى أزمنة غابرة، وأصبحت تتحكم فى رؤيته المُعَاصِرة فى مواجهته للواقع، وبات هذا الواقع أسيرًا لفتاوى وأفكار عتيقة، وذلك يُعَدُّ سببًا أساسيًّا فى بُعْد الواقع عن الإسلام.

وفى طرح خاص قدم "كاريه" منظوراته المتميزة إزاء كل ذلك، مُعْتَبِرًا أن قوى التغيير هى التى يجب أن يعوَّل عليها فى معالجة التراكمات كافةً، وضرورة معرفة حجم التحدى الذى تُواجِهُه تلك القوى، وحتمية المراجعة الفكرية الشاملة والمتحررة من كل الضغوط النفسية والتاريخية؛ لإعادة تقديم الفكر الإسلامى كفكر إيجابى، وذلك من خلال التطابق الكامل فى الرؤية مع المفكر الإسلامى "سيد قطب" فى دعواه الشائعة بضرورة القراءة الثورية للقرآن؛ تلك المرتبطة بإعادة تشكيل المفاهيم والرؤى، والتى كانت فى ذاتها محل التَّماسّ الفكرى لـ"كاريه" مع العالَم الإسلامى.

لقد استوقفت شخصية "سيد قطب" وأفكاره "أوليفيه كاريه"، لا سِيَّمَا فيما أفاض فيه حول كتابه "فى ظلال القرآن"؛ إذ رأى أنه لا يسير على النهج التقليدى للكثير من التفاسير، ولا يتخذ الآلية الرَّتِيبة نفسها؛ إذ إنه لا يلتمس فيه التفسير للتفسير، بل إنه تفسير للقرآن من أجل تفعيل النص الدينى بأحكامه وشرائعه مع الواقع.

وفى كتابه "التصوف والسياسة... القراءة الثورية للقرآن" قدَّم "كاريه" شروحًا واجتهادات مطوَّلة لأفكار ونظريات "سيد قطب"، مشيرًا إلى أهدافه المستخلصة، والتى أوجزها فى طرح رؤية شاملة لأصول الأمة الإسلامية وجذورها عَبْر المعرفة التفصيلية والروحية والتاريخية لأطوارها المختلفة، فى محاولة رائدة لتأكيد كيفية نهوضها على غرار المعايير التقدمية نفسها، لكن فى المستقبل.

ويستفيض "كاريه" فى تحليل مفهومات "قطب" حول الممارسات النضالية والجهاد اليومى ضد كل ما هو سلبى منافٍ لأُسُس وقواعد العقيدة الإسلامية، انطلاقًا من أن ذلك واجب يومى وحياتى، بل حتمية وجودية، بل إنه أفعل كثيرًا من الجهاد فى ساحة القتال.

ويتجلى أن "سيد قطب" كان يَسْتَحِثُّ العالَم الإسلامى على الفعل الثورى فى تغيير أوضاعه وتجاوز أزماته وتحقيق معيارية النص الدينى وسريان مساراته فى الواقع ليظل الإسلام هو بؤرة الفاعلية ومركز الحيوية الفعلية والروحية؛ ليكون بعيدًا تمامًا عن تلك الشبهات التى يلصقها به أولئك الذين يستخدمون سلبيات الواقع الاجتماعى والسياسى والثقافى للعالَم الإسلامى كوقود سحرى لنسف المبادئ العليا والقيم السامية الممثِّلة للوجه الحقيقى للإسلام؛ ذلك أنهم يستهدفون إسلامًا آخر يكون لهم مسوغًا يدعم تلك العداوة التاريخية الخفية والسافرة مع الإسلام.

ومن هنا تَبْرُزُ التساؤلات الكاشفة لمغزى وجود ذلك المأزق الحضارى للعالَم الإسلامى، والذى امتد حتى خيَّمَت الظنون والتكهنات حول مستقبل هذا المأزق واستمراره، بعد أن صار التكيف والاندماج معه يدخل ضمن الاستحالات التاريخية.

من هنا، هل يحتاج العالَم الإسلامى فى لحظته هذه إلى تلك القراءة الثورية للقرآن، أى تلك القراءة التغييرية التى تستهدف أن تَنْصَبَّ انعكاساتها على الواقع الإسلامى؟ وهل تتقلص بعد ذلك هُوَّاتُ التردى الحضارى أم تتسع؟ ولماذا لا يزال العالَم الإسلامى يعج بتلك التيارات الأصولية ذات الفكر الانغلاقى الأُحادى؟ وماذا قدَّمَت تلك التيارات من إضافات لإثراء الفكر الدينى؟ وعَلامَ تنبنى دعوات تجديد الفكر الدينى؟ وما آلياتها الفاعلة نحو تغيير ذلك النمط الفكرى؟

هل ألقى العالَمُ الإسلامى فى رَوْعِ ذاته أن التراجع هو سُنَّة حضارية؟ وكيف يفسِّر عالَمنا الإسلامى سيادة الحضارة الإسلامية زهاء ثمانية قرون؟ ألا يَجُرُّ ذلك عليه نوعًا من الغيرة فى محاولة استعادة المجد الزائل؟ ألا يستفزه ذلك المبدأ الفكرى الغربى بأن نهاية اليقين هى بداية الأسئلة كما أكد "إدغار موران" حول أزمة الإنسان المُعَاصِر؟ ألا يستشعر ذلك العالَم الإسلامى أن مسيرة الصعود الحضارى إنما تبدأ بتوحيد المفاهيم، لا سِيَّمَا إذا كان يعيش أزمة فكرية؟ وهل توجد استراتيجية زمنية محددة يستطيع ذلك العالَم من خلالها أن يشق تلك الضبابية الكثيفة الحائلة من دون إحداث نقلة نوعية فى طوره الحضارى ذاك؟

إن أطروحة "كاريه" حول "التصوف والسياسة... القراءة الثورية للقرآن"، ليست إلا لمحة إشراقية وإطلالة غربية على بعضٍ من نفائس التراث الإسلامى، واستكشافًا للُبِّ وكُنْه المقاصد التى ربما تعصم العالَم الإسلامى وتقيله من عثراته، وتنأى به عن أن يظل هو المنطقة الرمادية فى المحيط الإنسانى، والتى يُشار اليها دائمًا على أنها بؤرة الخواء المُطْلَق.

"أسين بلاثيوس"... القبسات الروحية للمعراج فى التراث الغربى

بون شاسع، وفرق نوعى ذو عمق تاريخى، يؤديان دَوْمًا إلى فخاخ تناقضية سحُرِّيَّة تستوجب وضع مجموعة من الفواصل والمعايير والضوابط والمحددات الفكرية بين مفهومى الاستشراق والاستعراب؛ فلم يكن الأول بمَنْأى عن الشكوك فى مضمونه وعطائه المكثف؛ باعتباره يمثِّل جوهر استراتيجية معادية للعالَم العربى والإسلامى، بينما انطوى الآخر على درجة عُلْيا من الصِّدْقِيَّة تنأى به كذلك عن الهواجس والاختلاقات؛ ذلك أنه استحوز على قدر هائل من معايشة الذات العربية، والاندماج الفعلى مع تراثها، واحتواء طابعها، واستكشاف ملامح شخصيتها وتفرُّدها، وأحيانًا التأثر الحادّ بها.

لكن كلاهما كان ذا انطباع أوحد وبصمة ثابتة على تلك الذات التى استلهمت سلبًا أهميتها من دأب التفعيل الصارخ لعملية الاستشراق والاستعراب هذه، تلك التى لم تَسْتَطِعْ -وبعد قرون- أن تُحَرِّك لَوَاعِجَ ومكنونات هذه الذات بأن تُفْرِز تيارًا حضاريًا يُسَمَّى صِدْقًا أو مَجَازًا بالاستغراب.

ولعل المستعرب الكبير "أسين بلاثيوس" كان من أهم القامات وأنبغها على صعيد جبهة الاستعراب على اختلاف توجهاتها ومناحيها ونظرياتها، وجاء فيض إسهاماته على درجة هائلة من التنوع المرتبط مرارًا وتكرارًا باللغة والتاريخ والآداب والفلسفة الإسلامية. وهو ما تجسِّده تلك المعالجة العلمية الشائقة التى قدمها الدكتور "محمد القاضى" فى كتابه ("ميجيل أسين بلاثيوس" رائد الاستعراب الإسبانى المُعَاصِر)، والذى بَلْوَر

فيه تلك الجهود الخارقة التى سَجَّلَ بها "بلاثيوس" جولاته الرائدة فى متاهات الفلسفة الإسلامية وضروبها ومنعرجاتها، وكان أولها عن: "الغزالى" واتجاهاته الصوفية والفكرية، وعن "ابن مسرة" ومذهبه؛ باعتباره أول مفكر أصيل فى الأندلس الإسلامى.

كما حظيت شخصية "ابن حزم" لديه بجُلِّ الاهتمام والحفاوة، وقام بترجمة "الأخلاق والسير فى مداواة النفوس"، كما قام بنشر الكتاب الأشهر "الفِصَل فى المِلَلِ والأَهْوَاء والنِّحَل"؛ باعتباره يُعَدُّ موسوعة متكاملة لشتى مذاهب الذهن البشرى فى موضوع الأديان، مع تحليل مستفيض لنقد الأفكار الدينية، فقد كان الكتاب فى مجمله تاريخًا نقديًا مجردًا للأديان والفرق والمذاهب.

وفى هذا الإطار يطرح حوله "بلاثيوس" تقريظًا ذا معانٍ ودلالات قائلاً: "إننا لا نجد بين أيدينا وثيقة هى أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب الفِصَل؛ إذ إنه يمكّننا من تَتَبُّع سَيْرِ تيار الثقافة الذى لم يتوقف مُطْلَقًا طِيلَة فترة القرون الوسطى، لا سِيَّمَا فيما يتصل بتاريخ الأفكار والمذاهب، ففيه يتجلى ذلك النسيج الذهبى الذى تتآلف منه الفلسفة الخالدة، النسيج الذى صنعته أَوْفَر العبقريات الإغريقية بأيديها فى مهارة فائقة، وعلى ضوء صفحاتها نرى كيف يزداد النسيج سَعَةً وامتدادًا، بل كيف تَدْخُل فى تكويناته على مَرِّ الأزمنة أنسجةٌ جديدة".

وغير ذلك من الإسهامات ذات القيمة العلمية والتاريخية والمعرفية عن القطب الأكبر "محيى الدين بن عربى"، و"ابن باجة"، و"ابن طفيل" الفيلسوف العصامى، و"سيكولوجية الإشراق عند المتصوفين المسلمين"، و(دلالة لفظ التهافت عند "الغزالى" و"ابن رشد")، و"مدخل إسلامى للحياة الروحية"، و(وقفة مع كتاب الحيوان لـ"الجاحظ")، و"الأصول الكلامية لعلم اللاهوت"، و"تعايُش الرُّوحَانِيَّة الإسلامية والرُّوحَانِيَّة المسيحية"، و"تاريخ الفلسفة"، وغير ذلك من تلك الإطلالات والإشراقات على التراث العربى.

لكن كانت فريدة الفرائد هى تلك التى أكَّد بها "أسين" اختراقه هوية الفكر العربى والإسلامى لبعض الملاحم الأوروبية الرائعة؛ فنراه وقد أَصَّل مرجعية الأفكار وريادتها، مشيرًا إلى تلك الاقتباسات التى اعتمدت عليها تلك الملاحم حين اكتسبت مساحة هائلة من الذيوع والعظمة، وتلك هى إبداعيته الفكرية المستخلصة من كتابيه (الأصول الإسلامية لـ"الكوميديا الإلهية")، و(أثر قصة المعراج فى "الكوميديا الإلهية" لـ"دانتى")، اللذين أَحْدَث بهما دويًّا هائلاً فى الأوساط الثقافية والفكرية الغربية؛ حين خاض -بمنظوره العلمى الدقيق- فى شروح وتفسيرات وتحليلات انتهت إلى نتائج حاسمة، كان

أولها أن "الكوميديا الإلهية" قد تأثَّرت فى رُوحها ومضمونها تأثُّرًا عميقًا بالغًا بالإسلام، حتى فى تلك التفاصيل الظاهرة والخفية فى تصوير الجنة والنار، وذلك بجانب ما قدَّمه من نقاط التشابُه والتطابُق فى قصة المعراج، مشيرًا إلى مدارِج الجحيم وألوان العذاب وصنوفه، والتى وَرَدَتْ فى الفصلين الثامن والخمسين والسابع والسبعين.

لكن، بصفة عامة فقد رَصَدَ "أسين بلاثيوس" القواسم المشتركة كافةً بين ملامح قصة المعراج فى التراث العربى الإسلامى، وكل انعكاساتها وظلالها الروحية الممتدة فى التراث الغربى؛ عَبْر الكثير من المفردات الأُخْرَوِيَّة مثل: الجنة بعد يوم الحساب، وتركيب الجحيم، ويوم الحساب، والقيامة، وقسمة اللطف الإلهى بين الأحياء، ووتوزيع المُذْنِبِين فى الجحيم، والمرور على الصراط، ومساحة الجنة، والمسافات بين الأرض والسماوات والمساحات بين السماوات وبعضها البعض، ومساحة الأَرَضِين، وبناء العالَم، وما إلى ذلك من تلك المفردات الدالة على مدى استقصاء القضية فى أبعادها المختلفة، بما يَتَّسِق مع كل ما وَرَدَ فى التراث الإسلامى.

وعلى ذلك، فإذا كان "أسين بلاثيوس" قد مثَّل فى الحقيقة أسطورة معرفية فكرية روحية علمية كمستعرب رائد متميز فَذّ، وإذا كانت وضعية العالَم الإسلامى تَتَّسِم دائمًا بحالة من الثبات الأقرب إلى الجمود الباعث على ضرورة تجديد الفكر الدينى وإحيائه وإقامة المعادلة التوافقية بين متغيرات الحاضر وثوابت العقيدة فى مقاصدها، فإن هذا يُحَرِّكُنا نحو الكشف عن منظومة من التساؤلات المُلِحَّة على غرار: لماذا -وحتى هذه اللحظة المُعَاصِرة- لم يمثِّل الاستغراب جزءًا من التراث الثقافى لدى الشخصية العربية والإسلامية؟ وما دلالة ذلك العدد الهائل لمؤلفات "بلاثيوس" البالغة نحو مائتين وخمسين مؤلَّفًا حول الثقافة العربية الإسلامية؟ ولماذا تقاعَسَت ثقافتنا العربية الإسلامية عن نقل تراث حركة الاستعراب الإسبانى الهائل؟ ولماذا ظلَّت عبقرية الأندلس تمثِّل جذوة ودافعية دائمة فى قنوات الثقافة الإسبانية؟ وما معايير ومظاهر اعتزازنا بتراثنا الإسلامى فى إطار فعاليات الثقافة الإسبانية المُعَاصِرة بتوجُّهها نحو الاحتفال وإحياء ذكرى تلك الرموز العربية الإسلامية كـ"ابن حزم"، و"ابن رشد"، و"ابن ميمون"، و"ابن الخطيب"، و"المعتمد بن عباد"، وغيرهم؟ وكيف تبلغ درجة الوعى والاعتزاز بالحضارة الإسلامية مستوًى رفيعًا ربما يفوق كثيرًا ما هو حادث فى العالَم الإسلامى؟ وكيف لهذه الثقافة الإسبانية أن تقدِّم اعترافًا رائعًا عن هويتها الإسلامية كالذى قدمه "أنطونيو جالا" حين قال: "الإسلام هو نحن، ولا يمكن أن نَسِيرَ فى اتجاه معاكس لما هو بداخلنا؛ فإسبانيا من دون إسلام لا يمكن فهمها، بل لا يمكن فَهْم لغتها"، بينما عالَمنا الإسلامى يسعى غير

عامد نحو طمس تلك الهوية؟! وكيف أن حضارة الأندلس -وبعد قرون طوال- ما زالت تُلْهِم الإسبان، بل ما زالت تتوهج إشعاعاتها، بينما يخبو بريقها داخل الذات العربية معتبرة إياها ماضيًا مجيدًا لكن يُحال استلهامه من أجل المستقبل؟!

وهكذا كانت قصة المعراج -وستظل- هى حديث الجدليات الكبرى والإشراقات الروحية والمدهشات الأبدية داخل منعطفات حركة الاستشراق والاستعراب، والتى يَتَوَثَّب المشرق الإسلامى دومًا نحو كل جديد تُنْتِجُه، لكن من دون أن يَنْتَظِر من ذاته شيئًا!

"خواكين لومبا فونتيس"...
ملحمة فكرية إسلامية فى طبائع الإيمان

لا تزال الدراسات الاستشراقية تمثُّل فيضًا هائلاً وزخمًا معرفيًّا أثرى الدراسات الإسلامية، وغَذَّى قنوات الفكر العربى بمناهج وأدوات وطرائق مستخرجًا الدُّرَر العلمية والفلسفية كافةً؛ باعتبارها النواة التى اعتمدها الفكر الإسلامى فى انطلاقاته كرافد محورى موجِّه نحو المزيد من العمق والتأمل والاستغراق، وأيضًا خلال طرحه للعديد من التساؤلات الحادة الكاشفة، وتأكيداته الدائمة على فض الاشتباك التاريخى بين النهضة الأوروبية -كحدث حضارى- ومردودية هذا الحدث لفاعليات الحضارة العربية الإسلامية، التى كانت أنموذجًا أمثل طِيلَة رحلة عطائها الإنسانى فى امتداداته المتوالية التى طَوَّقَت أطياف الحضارات الأخرى مع الاستمساك بقيمها الذاتية، ودون الغَضّ من عبقرية إسهاماتها.

ومن رُوَّاد هذه الدراسات الذين لم يَألُوا جهدًا -إنصافًا للتاريخ، وتحقيقًا للموضوعية، واعترافًا بشأن الآخر وقيمته- كان المستشرق الإسبانى الكبير "خواكين لومبا فونتيس" الذى اعتلى حِينًا عرشَ الفلسفة الإسلامية فى جامعة "سَرَقُسْطَة"، والذى كَرَّس حياته المديدة لدراسة الفكر الإسلامى فى طبيعته ومناحيه وتشعباته وقضاياه وآلياته ونظرياته ومدارسه، منتهيًا إلى إنتاج ملحمة فكرية ذات تنويعات خاصة تتجاوز فى عددها المائة، وتفوق فى قيمتها ورصانتها الكثير من الكتابات عن الشرق العربى الإسلامى، ومنها -ذِكْرًا لا حَصْرًا-: "الفلسفة الإسلامية فى سرقسطة"، "ابن باجة"، و"إصلاح الطبائع" لـ"ابن جبرول"، و"ابن باكوده"، و(الفكر الجمالى عند "ابن حزم")، و(مبدأ التفرد عند "ابن رشد")، و(استطيقا

الطبيعة عند "ابن حزم")، و(معنى وأهمية تصنيف العلوم عند "الفارابى")، والمعرفة الجوهرية بالله... اللاأدرية، "ابن حزم" الموسوعة الأرغوانية، و(الحياة والخلود عند "ابن باجة")، و(المصير الإنسانى فى فلسفة "ابن باجه")، و"الإسهام الإسلامى فى التجديد الفلسفى للقرن الثانى عشر الميلادى"، والذى نهض بترجمته المغربى "محمد بلاد أشمل". وبث خلاله "خواكين لومبا" مُجْمَل آرائه المتناثرة حول وضعية الحضارة العربية الإسلامية خلال العديد من الشروح والتفسيرات والمحددات التاريخية، متعرِّضًا للنسب المئوية فى ترجمات العلوم العربية عمومًا كالرياضيات، والفلك، والتنجيم، والطب، والمنطق، والفيزياء، والميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة.

وكل ذلك فى بانوراما سحُرِّيَّة تتواجه مع تيارات الاستشراق المُغْرض المستهدِف طَمْس وإبادة الإسهام العربى الإسلامى وأثره فى تخصيب وصَقْل الحضارة الأوروبية، ومنحها معطيات التقدم وأبجديات الوجود الفاعل حتى صارت إلى ما صارت إليه، لكن، وفى الأحوال كافةً، أصبحت البصمة العربية الإسلامية حقيقة تاريخية ومسارَ تحوُّل لا يخضع مُطْلَقًا لعوامل الإنكار والجحود.

وكانت الفكرة العامة التى مَثَّلَت مُنْطَلَقًا قويًّا فى ملحمة "خواكين لومبا فونتيس" هى أن أوروبا قد اكتسبت رؤية جديدة كانت بمثابة يقظة علمية استوحتها من التراث الإسلامى فى النظر إلى الطبيعة، والتى مفادها أن الطبيعة وإن كانت خلقًا إلهيًّا فإنها تمتلك خصائصها الذاتية التى تجعلها تنتظم عقلانيًّا فى إطار من العلل والأسباب الخاضعة بالضرورة لمجموعة من القوانين الثابتة.

وقد كان لتغيير البوصلة الفكرية فى أوروبا انعكاساتُها على أساليب التربية والتعليم، وعلى الرؤية التصنيفية للعلوم، وهو ما جَعَل كل المعارف الجديدة تَتَّخِذ منحًى معرفيًّا وحضاريًّا. كما ساهم ذلك فى إقامة علاقة مختلفة بين الإيمان والعلم، بحيث لم يَعُد العقل تابعًا للإيمان فى إدراك الحقيقة؛ بل اتَّخذ لنفسه طريقًا موازيًا ومستقلاً، الأمر الذى دعم سيادة مفهوم العقلانية.

تلك الحقيقة يُدْركها الإيمان -عَبْر القبول الإرادى لها- متعيّنة فى الرموز -بمناهج خطابية-، ويدركها العقل عَبْر المنطق والخطاب العلمى، من ثَمَّ فلا تعارُض بين مناهج العقل وطبائع الإيمان.

وتُعَدُّ هذه الفكرة مَلْمَحًا من ملامح الإسهام الإسلامى فى التجديد الفلسفى -خصوصًا-، والثقافى -عمومًا-، ذلك الذى رصده "لومبا" وتلمَّس مظاهره فى علم النفس،

وتَجَلَّت إرهاصاته مع التجدُّد فى المسار الثقافى والحضارى الأوروبى خلال القرن الثانى عشر، وهو ما أَنْتَجَ نزعة إنسانية خاصة لدى كل المثقفين الأوروبيين، وكان قوامها اعتبار الإنسان كَوْنًا صغيرًا يستوجب دراسة عقلانية علمية، وليس دراسة دينية مَحْضَة.

وعلى كل حال يقف "لومبا" على تناقضية فكرية لها خطرها؛ وهى أنه إذا كان الإرث الثقافى والعلمى الإسلامى فى تواشُجه مع الإرث الحضارى الإغريقى قد شَكَّل السمات الأساسية للكينونة الأوروبية، فكيف لتلك الكينونة أن تعتبر المنهج الإسلامى آخَرَ مغايرًا مُلْصِقَةً به صفات العداوة والخصومة، بينما كان هو محور البعث الثقافى والتجديد الفلسفى والنهضة الحضارية؟

ويأتى تفسير "لومبا" وتعليله لكل ذلك فى إطار الجدلية السياسية للأنا والعالَم؛ فإذا كانت أوروبا قد اكتسبت وَعْيًا بوحدتها فإن ذلك يستدعى استرجاع مسألة تكوين أوروبا، إذ كان الإسلام يمثِّل قوة عسكرية مهدِّدة لأوروبا وغيرها، كما مَثَّل أيضًا نموذجًا اقتصاديًّا حَرَكيًّا، من ثَمَّ لا بُدَّ أن يُصبح -مستقبلاً- خصمًا أيديولوجيًّا. بينما دَشَّنَت الإسهامات الإسلامية طابعًا خاصًّا للرؤية الأخلاقية قوامه الضمير الشخصى والأنا، وأصبح مقدار تخلُّق الأفعال عائدًا إلى ما تنطوى عليه تلك الأنا من نِيَّةٍ وقصد، وليس إلى أُفُق موضوعى.

ولعل أطروحة الإسهام الإسلامى فى التجديد الفلسفى لا تنبثق أهميتها من كونها على درجة عليا من الرصانة العلمية فى رصد الوقائع التاريخية المتعلقة بشأن الحضارة الإسلامية فحسب؛ وإنما تتمثَّل فى إضافتها الثرية، وإحداثها تحوُّلاً جذريًّا إزاءَ ثوابت تاريخية ومعتقد ثقافى يتمثَّل فى أن عصر النهضة الأوروبى -فلسفيًّا وعلميًّا- لم يكن فى القرن السادس عشر؛ وإنما كان فى حقيقته فى القرن الثانى عشر، وأن مجىء الحداثة لم يكن ممكنًا لولا حركات التجديد فى تلك الآونة، من ثَمَّ فإن ميلاد أوروبا فى التاريخ تحقَّق بواسطة الإسلام، ولم يكن له أن يتحقق بطريق آخر.

ولعل الملحمة الفكرية لـ"خواكين لومبا" تثير لدينا بعض التساؤلات المُلِحَّة، والتى يتقدمها: ما جدوى كل الجهود العلمية الاستشراقية وما أصداؤها بالنسبة للعالَم الإسلامى؟ وهل حقَّقَتْ هذه الجهود نَقْلَة نوعية فى طبيعة الفكر العربى الإسلامى من خلال طبيعتها ومناهجها وآلياتها فى البحث والتحليل؟ وهل بلغت الدراسات الإسلامية مدًى بعيدًا من العمق فى الوقوف على الجزئيات على غرار هذه الدراسات الاستشراقية؟ من ثَمَّ هل يمكن إجراء مقارنات علمية بينهما من حيث التقنية ودرجة الاستغراق والتأصيل لميراثنا الخالد؟ وهل لا تزال كلمة الاستشراق تحمل طابعًا سوداويًّا أم تبدلت

هذه الرؤية المنقوصة؟ وهل لعالَمنا العربي الإسلامى أن ينهض بمهمة إنشاء مؤسسات أكاديمية تكون مَنُوطَة بدراسات الحركة الاستشراقية منذ بداياتها وحتى الآن؟ وما التصور المستقبلى لهذه الدراسات؟ وهل يظل الشرق الإسلامى مصدر إلهام وإشعاع لتلك الدراسات؟ وإذا كان، فلماذا لا يظل يمثِّل لعالَمنا إشراقَةَ ماضٍ واعتزاز حاضر وفتحًا مستقبليًّا؟ وكيف لعالَمنا الإسلامى أن يترفَّع عن المساجلات والمناظرات مع رموز الفكر الاستشراقى المُعَاصِر لافظًا لغة الحوار؟ وكيف لم يَغُضْ فى بانوراما الإنتاج الاستشراقى والبالغة نحو ستين ألف كتاب؟ وكيف لم يُحَقِّقْ هذا الكم لدى عالَمنا العربي نوعًا من الغيرة الثقافية والفكرية؟ بل كيف لم يمثِّل ذلك دافعًا لحركة الوعى الإسلامى لاحتواء استيعاب تلك البانوراما الاستشراقية؟

إذا كانت العاطفة الدينية فى عالَمنا المُعَاصِر قد حالَت دون قبول كثير من أفكار العقل الغربي المحض -باعتباره عقلاً غير إيمانى مُنْفَلِت من أى قيد يحدّ من جموحه نحو الحقيقة أو غيرها-، فلا ينبغى لتلك العاطفة أن تنبذ هذا العقل المتمرد كُلِّيَّة، أو تكون ساعية نحو اجتذابه إلا بذلك القَدْر المؤثر إيجابًا فى تلك العاطفة.

ولقد مَثَّل المستشرق "خواكين لومبا" نموذجًا يُحتذى فى الشرف العلمى والصدقية الرفيعة التى اكتملت فيها عناصر الحس والوعى، بما يجعلنا نُوقِن مجددًا بأن الإيمان والعقل والعاطفة قد يكونون جميعًا ملوكًا، لكنهم فى مملكة واحدة، كما رَدَّدَ قديمًا "توماس براون".

"مارى شيمل"...
أنشودة العشق الاستشراقى

طاقة إشراقية تطلُّ من نبع صوفى، وتنطلق من أرضية الفكر الميتافيزيقى، مُمَثِّلَةً إضافة حَيَّة، ولمسة واعية، وبريقًا خاصًا للتراث الروحى الإسلامى الذى عايَشَتْ معه حالات العشق والوَلَه والتوحُّد والتخاطُر والمكاشفة والفيض، حتى صارت رموز هذا التراث هى محاور حياتها الفكرية، بل جوهر حياتها المعنوية، ومصدرًا متجدِّدًا لتجلِّياتها؛ إذ اتَّسَمَتْ رؤيتها بمنطقية الفكر، وموضوعية التحليل، وصِدْقِيَّة النيات، وشفافية الروح، وسُمُوّ المعنى، وارتقاء الحس.

وكانت تلك هى الموجهات فى منظوراتها نحو القضايا على اختلافها، فخاضت فى دراسة أُفُق مبادئ الإسلام وأُسُسه ومدارس التصوف وأقطابه واتجاهاته وطبائع الزهد والأخلاق الإسلامية والوقوف على تحليل مختارات من القرآن والسنة واستلهام الطابع الروحى منها، فضلاً عن ترجمتها لروائع الشعر العربى الإسلامى الصوفى من لغات الشعوب الإسلامية على تعددها إلى الألمانية وغيرها فيما يتجاوز نحو مائة مجلد.

ومارست "مارى شيمل" الاستشراق المستنير فى مد جسور الحوار بين الشعوب والحضارات، فى إطار مبدأ لا سائد ولا مَسُود، وسَعَتْ إلى التعريف بالقيم الإنسانية والحضارية للإسلام، شارحةً عُمْقَ هذه القيم، ودورها فى تأصيل إنسانية الطابع الإنسانى للحياة البشرية الذى يخلو من السِّمة الصراعية الحادة، لذا كانت مواجهاتها الصارمة مع كل فكرة تطيح بالمبادئ العليا الحافظة للطابع الديناميكى للحياة

الاجتماعية والعقلية والروحية فى أرقى ظروفها، من ثَمَّ كان موقفها مما أُطْلِقَ عليه نظرية "صدام الحضارات"، ونظرية "نهاية التاريخ"، والأُطُر العولمية على اختلاف صُنُوفِها سياسيًّا وثقافيًّا وعقائديًّا واجتماعيًّا.

ارتأت "شيمل" أن كل هذه الأطروحات إنما تستهدف الاشتباك مع العالَم الإسلامى لتجديد العداء التاريخى بين الشرق والغرب، ولكن على المسلمين أن يصوِّروا للعالَم حقائقَ تاريخهم وأفكارهم وعقائدهم وسياستهم، لا سِيَّمَا وهم يعيشون عصر المعلوماتية الذى كان بالضرورة يجب أن يدفعهم ليتعرفوا إلى ما يَسُود الغرب من تيارات فكرية وسياسية واستراتيجية؛ ليتفهموا معنى تلك النظريات الصِّدَامِيَّة التى تحاوِل احتواء العالَم الإسلامى بين دفَّتَيْها، من ثَمَّ فلا بُدَّ من نَبْذِ لُغَة السكون والجمود والتراجع والإعراض عن فكرة أن الإسلام سيظل مُدَافِعًا عن نفسه أمام أَلَدِّ الخصوم؛ لأنها فكرة بَغِيضَة تَنْطَوِى على مفهوم نَفْيِ الذات، الذى هو أكثر بشاعة حتى من مفهوم الاستعمار نفسه.

فالمهمة المحورية التى يجب أن ينبرى لها العالَم الإسلامى -وهى ضرورة الضرورات- هى أن يكون الغرب هو موضوعه ودراسته التى يجب أن يتعرف خلالها إلى دياناته وأفكاره وتاريخه وعقائده وأوضاعه المُعَاصِرة؛ حتى تتكون لديه الآلية الصحيحة القادرة على مواجهة سياسات التغريب.

تَرَسَّخَتْ لدى "مارى شيمل" -على الرغم من عبقريتها الفائقة- مقولات ومعانٍ قديمة عن مستقبل الإسلام صاغَها فلاسفة كبار من القرن الماضى أمثال "شبنجلر" الذى قال: "إن حضارة جديدة أوشكت على الشروق فى أروع صورة، هى حضارة الإسلام الذى يملك أقوى قوة روحانية عالَمية"، أو مقولة "جاردنر": "إن القوة التى تَكْمُن فى الإسلام هى التى تخيف أوروبا". لكن السؤال هو: هل يدرك العالَم الإسلامى مدى طبيعة وعمق تلك القوة الكامنة فى العقيدة الإسلامية؟ وهل يفكر آنيًّا أو مستقبَلاً فى توظيفها وتفعيلها من أجل السيادة الحضارية؟ وإلى أى مدى استطاع العالَم العربى أن يَسْتَلْهِم الإبداعات الروحية لـ"مارى شيمل"؟ وهل غيرت مسيرة "شيمل" من مفهوم العالَم العربى عن الاستشراق باعتبارها كانت ممثِّلَة لنموذج مثالى فى التاريخ الاستشراقى؟ وهل قدَّم عالَمُنا الإسلامى أى جهد يُذْكَر تجاه ترجمة آثارها التاريخية عن "جلال الدين الرومى" أو "محيى الدين بن عربى" أو "محمد إقبال"؟ وهل استطاع أن يُدْرِكَ أو يَتَبَيَّنَ الفارق النوعى للقيمة الحقيقية لهذه الشخصيات فيما قدَّمَتْه "شيمل" وما هو موجود فى التراث الإسلامى قبل ذلك؟ ومَنْ مِنْ رموز الفكر الصوفى فى

عالَمنا العربي زار قبر "جلال الدين الرومى" أو غيره ولو مَرَّةً ولاءً وامتنانًا أو حُبًّا وعشقًا مثلما فعلت "شيمل" التى زارَتْه أكثر من مائة مَرَّة؟! وأين الدراسات التى تتناول ميكانيزم التصوف عند "شيمل" التى أَنْفَقَتْ أثناء الغوص فى دروبه نحو نصف قرن؟ ولماذا لم تَحْفَلْ بها الدراسات الأكاديمية على تنوع مناحيها فى الفكر الإسلامى ومقارنة الأديان والتصوف والدراسات الحضارية والاستشراقية؟

إن "شيمل" -التى اجتازت درجة الدكتوراه فى الاستشراق وهى فى التاسعة عشرة من عمرها، وأحكمت قبضتها على نحو ١٢ لغة، وحَصَدَتْ الجوائز والأوسمة والنياشين والدكتوراه الفخرية وشهادات التقدير من كبريات الجامعات والمراكز البحثية فى العالَم- لَهِىَ -بمعايير عديدة أو بكل المعايير- مَلْحَمَةٌ إنسانية تحقَّقَتْ داخلها تعادُلِيَّة نادرة بين القناعات الفكرية والقناعات الإيمانية والعقائدية قَلَّمَا تمت محاولة احتذائها فى العالَم الإسلامى والعالَم الغربى على السواء.

"ماری شيمل"...
ثورة على ثورة التغريب

وسط صمت مهيب اكتنف أبهاء وردهات الجامعات الألمانية والأكاديميات الأوروبية والمراكز البحثية الإسلامية فى أرجاء العالَم، وبين ضجيج هائل انطلقت شرارته من عقول وقلوب مثقفين لهم قامة العلماء، كان رحيل المستشرقة الألمانية الكبيرة "آنّا ماری شيمل".

وفى ذكرى صاحبة المسيرة الروحية المعطاءة مع الإسلام -قضايا وشخصيات ومذاهب واتجاهات ونظريات وسيمفونية عشق للشرق فى علومه وآدابه وفنونه وتاريخه وعاداته وطقوسه وعقائده- فلقد ظل صوتها يعلو ويعلو حتى أصم آذان كل الذين يتشدّقون بغير كلمة سواء، وأطاحت أفكارها بكل الأضاليل والخزعبلات التى استعبدت الرءوس آمادًا طويلة، وأكَّدَتْ بذاتها وإسهاماتها المتألقة أن تاريخ الحركة الاستشراقية يحمل فى طياته إشعاعات فكرية يمكن أن تقدِّم حُلولاً موضوعية للمأزق الحضارى الذى يعيشه العالَم الإسلامى المُعَاصِر.

ولقد واصلت "مارى شيمل" مسيرتها المشرقة لأكثر من نصف قرن، بدأتها بأطروحة للدكتوراه عن "حضارة المماليك فى مصر"، فضلاً عن أطروحة أخرى للدكتوراه أيضًا عن "القضاء الإسلامى فى مصر فى القرون الوسطى"، ثم انطلقت فى اتجاه تأسيسى يسعى نحو إقامة نظرية حوارية لإحداث نوع من التقارب بين العالَم الإسلامى

والغرب؛ أملاً فى تكريس لغة حضارية تَلْفِظُ مشاعر الكره والعداء، وتحقُّق الوحدة الكونية فى إطار من القيم الإنسانية السامية.

ثم قدَّمَتْ مشروعها الفكرى الطموح لأوروبا والغرب عامة، والذى كان بمثابة ثورة تصحيح لصورة الإسلام فى اتجاه طرح الحقائق، ونفى الأكاذيب والمغالطات، وتفنيد الروايات والسير المُلَفَّقَة، والحياد عن المفاهيم والتصورات والمبادئ الخاطئة التى استقرَّت داخل سراديب العقل الأوروبى خاصة؛ فهى التى كَشَفَتْ مساحة الخَلْط بين مفاهيم محورية إيجابية -مثل الجهاد- ومفاهيم أخرى لها إيحاءات سلبية مثل الحرب المقدَّسة، وما يُسْتَهْدَف من وراء ترويجها وإشاعتها، ولقد جَرَّ عليها ذلك ثورةً أخرى أشد قَسْوَة وضراوة حين لاقَتْ أفكارها صُدُودًا وإعراضًا، بل حملة من الادعاءات والاتهامات داخل الأوساط الثقافية والأكاديمية، إثر دفاعها المستميت عن الإسلام عقيدةً ومنهجًا، ودَحْض رؤى واستدلالات خصومه.

والمتأمل فى حياة "مارى شيمل" وفكرها وصوفيتها يجد أن روح العشق للتراث العربى الإسلامى تَسْرِى فى أعماقها؛ فلقد التَقَيْتُها فى القاهرة منذ ما يزيد على خمسة عشر عامًا، وأفاضت فى حوارها معى عن بانوراما العشق لـ"جلال الدين الرومى" و"محيى الدين بن عربى"، وكيف أنها قد أَنْفَقَتْ نَحْو خمسين عامًا ما بين التصوُّف والفكر الإسلامى، استطاعت خلالها زيارة قبر "جلال الدين الرومى" مائة مَرَّة.

كما أفاضت فى شرح فلسفتها الخاصة فى مواجهة صيحات التغريب وموجات التشكيك فى الإسلام، والتى انتهت فيها إلى أن المسلمين مُقَصِّرون فى حق ذواتهم، ولا يعرفون كيف يُصَوِّرون أنفسهم وتاريخهم وأفكارهم وعقائدهم وسياساتهم فى شتى وسائل الإعلام المُعَاصِر، وأن الجمود العقلى الذى يعيشه العالَم الإسلامى اليوم هو الذى جعله لا يقف من الإسلام على جوهره؛ وإنما اكتفى بقُشُورِه.

وتلك ظاهرة غريبة على الإسلام ذاته؛ لأن له رُوحًا ديناميكية تسعى دائمًا إلى التطوير والتجديد والابتكار، والتَقَتْ فى ذلك مع رؤية المفكر الفرنسى "روجيه جارودى" من حيث إن العرب هُمْ ظاهرةٌ صوتية، لكنها أكدت أنها -رغم ذلك- لا تزال سفيرة الإسلام فى الغرب.

ولقد اسْتَوْقَفَنِى فى ذلك الحوار كلمات لها خَطَرُها صَدَرَتْ عن "شيمل" حين تَوَجَّهْتُ إليها بالسؤال: لماذا تتحفظ "شيمل" فى إعلان إسلامها حتى الآن بعد كل الإسهامات العلمية والعملية التى قدمتها؟ لأنها رَدَّت: لا أدرى... والأغرب أنى تَلَوْتُ

عليها سؤالاً آخرَ حول منطق الدفاع عن الإسلام وهل يقوم لديها علـى قناعـة عقائديـة أم على قناعات فكرية؟ وكانت المفاجأة بالموافقة على هذه الأخيرة... والأشد غَرَابَةً هـو سؤالى لها عن ديانتها الخاصة رغم أنها تُنَـاصِر الإسـلام وهـى لا تـدين بـه وكـان رَدُّهـا كالصاعقة: الله أعلم.

ودارَتْ برأسى خواطر وأفكار استحضرتُ على أثرها ذلك التاريخ الأسود لأوروبا مع الإسلام، والذى تُمَثِّلُه الأحلام القديمة للإنجليزى "جلادستون"، والعداء السافِر والكراهيـة عميقة الجذور التى تجاوَزَ عُمْرُها أكثر من أربعة عشر قرنًا، والذى ربما كان هو الدافع الأوحد الذى مَنَعَ "شيمل" من إعلان إسلامها حتى آخر لحظات، وقـد اكتفـت فى ذلـك بالكشف عن تفصيلات أثناء تلك الضجة التـى ثـارَتْ حولهـا إثـر صـدور روايـة "آيـات شيطانية" التى فَجَّـرَتْ موجـات عارمـة مـن الغضـب الإسـلامى، واكتفـت "شـيمل" فى تعليقها على ذلك بأنها تفهم جَيِّدًا شعور المسلمين بالاستياء تجاه هـذه الروايـة، ومـن تلك العبارة البريئة استشاطَتْ أبواقُ الدعاية المضادَّة للإسلام فى أوروبا، وخاضت الأقلام المسمومة جولة من جولاتها فى الهجوم والتشهير، وكادت تَحُول بين "شيمل" والحصـول على أرفع جائزة تمنحها ألمانيا؛ وهى جائزة السلام.

ورحلت "شيمل" بعد أن طبقت شهرتها الآفـاق، وحصـلت عـلى عـدد هائـل مـن الأوسمة والنياشين وشهادات التقدير والـدكتوراه الفخريـة، وقـدَّمَتْ للمكتبـة العربيـة ذخائر ونفائس فى الفكر الإسلامى والشعر والتصوف والتراجم الذاتية، فأصـبحت تمثِّـل بصمة لا تُنْسَى فى تاريخ الثقافة الإسـلامية قَلَّـمَا تتكـرر؛ لأنهـا أَيْقَظَـتْ عقـولاً وضـمائر كانت هوايتها البحث عن الحقيقة.

"يؤانا فرونتسكا"...
إيقاعات الوعى الصوفى

حال استثنائية من التفرُّد والغَوْص فى ثنايا الثقافة الإسلامية بكل زَخَمِها المعرفى والوجودى... حال من العشق والتَّوَلُّه استطاعت أن تُنْتِجَ تُراثًا ثريًّا لتلك الثقافة بعد أن رفضت معطيات حضارتها المادية فى سبات ماضيها، وغَفْوَة حاضرها عن إلهامات التوجُّه الروحى، لتستكشف جنبات عالَم إشراقى مُنْفَلِت من محدودية المكان وآلية الزمان، منساب نحو أُفُق مُمْتَدّ، بل لا نهائى، له مفردات تستعصى على الإحاطة، ويصعب الاستدلال عليها فى الفضاء الفكرى والعقائدى للثقافة الغربية.

لقد كانت بدايات المستشرقة البولندية "يؤانا فرونتسكا" فى توجهاتها نحو الشرق -أدبًا وفنًّا وعِلْمًا وفَلْسَفَةً -مدخَلها للإجادة المُطْلَقَة للُّغة العربية فى معهد الدراسات الشرقية فى جامعة "وارسو"، بعدها كان الانفتاح على الإسلام وتاريخه وقضاياه، وأسرار الحضارة الإسلامية، والوقوف على جوهر نهضتها وعبقريتها، وقصة صمودها نحو ثمانية قرون.

لكن الذى استوقفها كان هو التصوف وفلاسفته، وتلك المذاهب التى خَلَّفَتْ ذلك التراث الصوفى بتألُّقه وتجلياته الحدسية المُمثِّلَة لنوع من العلوية العقائدية. ولقد تَبَوَّأَ الفيلسوف الصوفى "محيى الدين بن عربى" مكانة رفيعة فى عقل "يؤانا فرونتسكا"؛ إذ لم يكن التصوف عنده مجرد عبادة وانقطاع وخلوة وزهد، بل كان غاية ووسيلة، ولم يكن أيضًا عاطفة ذاتية قدر ما كان نزعة فلسفية فى أصل الخلق والوجود عايَش

خلالها شَتَّى أطوار الحب الإلهى؛ حيث يتوحد العالَم بالمعلوم بالعلم، كما توحد عنده الوجود والموجود والموجد، من ثَمَّ فقد أَنْكَرَ فى صلب نظريته فى المعرفة الصوفية على العقل المنطقى القدرةَ على الوصول إلى تلك الحقيقة، وقال بالإشراق.

وعلى ذلك فقد قَدَّمَت دراسات متشعبة تناوَلَتْ فيها ذلك الصوفى الأكبر فى فكرته المحورية عن وحدة الوجود، تحليلاً وتفسيرًا وخوضًا فى بلوغ جذور هذه الفكرة بكل أبعادها، وانتهاءً إلى ضرورة الاستفاضة العميقة فى اعتمادها كفكرة مُشِعَّةٍ لقلق ذهنى، ولها صلاحية البقاء فى خلايا العقل المستقبلى؛ إذ إنها تنم عن شعور واعٍ بمفهوم الألوهية، وفيها تَبْرُزُ عَظَمَةَ العقيدة والتوحد واليقين، وليكن اعتمادها -كمبدأ روحى- مُجَرَّدًا عن المادة وظواهرها.

وقد قامت هذه الفكرة على مدلولات عِدَّة، منها تماسُك العالَم واجتماع شتاته فى إطار المظاهر الكونية المختلفة، والتى ليست إلا مظاهر لوجود الحق، وما الموجودات المتعددة إلا انعكاسات ظاهرية لِذَاتِ الحق، أو هى الوجه الظاهر لوجوده، ويكون الوجه الآخر لتلك الحقيقة وجهه الباطن المستتر، ويكوِّنان معًا معانى الوحدة الوجودية، أو الحقيقة الواحدة الثابتة التى تلمُّ شَمْل الموجودات المُبَعْثَرَة، وتلائِم -فى اتساق تام- بين متناقضاتها، وكل ذلك فى رؤية "يؤانا" إنما يمثِّل تساميًا رُوحِيًّا فوق المحسوسات؛ من أجل الحقيقة الإلهية فى جعل الوجود كلاً حَيًّا ينزع دائمًا نحو أسمى الغايات.

وعلى ذلك، كيف يمكن للعالَم الإسلامى تفعيلُ ذلك الكنز الروحى الذى يَتُوقُ الغرب إلى قُشُورِه قبل لُبَابِه فى ظِلِّ تأزُّماته العقائدية؟ وكيف يمكن لهذا العالَم أن يجعل من نظرية وحدة الوجود نظرية مُعَاصِرة يمكن أن تقدِّم شفرات لإشكاليات عقائدية ورُوحِية عديدة؟ وأيضًا كيف يمكن لهذا العالَم تكريس مبدأ السيادة الإسلامية بفَكِّ طرفى المعادلة الكونية؟ وهل يمكن للعالَم الإسلامى المُعَاصِر أن يعمل على تطويق الفكر المادى بإعادة الكشف عن إشراقات الفكر الصوفى؟ وهل تسير بالفعل توجهات العلوم الحديثة فى أطوارها ونتائجها نحو استكشاف معانى الوحدانية؟

واستنباطًا من ذلك، هل يمكن للعالَم الإسلامى إشاعة فكرة التوحُّد وفلسفتها ودلالاتها الخالدة التى ربما تَعْصِم البشرية الآن من أعتى لحظات التأزُّم التى تُعايِشُها؟ ولماذا انعدم تيار الفلسفة الإسلامية المُعَاصِرة بينما انطلقت علوم كثيرة وأَخَذَتْ فى نتائجها مسارَ الحقائق العليا؟ وكيف يُشِيدُ العالَم الإسلامى بظاهرة المد الإسلامى

المجتاحة أوروبا والغرب عمومًا، بينما هو لا يطرح الإسلام بالشكل الذى يَتَّسِق معه سريان الظاهرة واستمرارها؟ وهل يمكن أن تَنْتَفِىَ عن مفاهيم الخير والسعادة معاييرُها المادية المألوفة، وتصير لها درجة من العمومية بدلاً من تلك الخصوصية الفردية التى تحقِّق النفع هنا والضرر هناك؟

إن المادية المفرطة التى ينخرط الغرب فى قوانينها وأنظمتها ونظرياتها ورُوحها وطابعها العام لم تُحَقِّقْ ذلك التوازن الذاتى للإنسان المُعَاصِر الذى ارتقى علمًا وفكرًا، وتراجع رُوحًا وحِسًّا، حتى تجسدت فيه تيارات عدة تشير إلى ارتداد الفكر المادى وانحساره، وبروز ضرورات تُحَتِّم تقديم معالجات لجفوة هذا الفكر وصرامته وحِدَّتِه التى طَمَسَتْ مساحات هائلة فى الكينونة البشرية، وحَوَّلَتْها إلى تماثيل صماء، بينما يغوص الشرق الإسلامى فى توهمات ذاتية، منها أنه المستأثر الأوحد بتلك الروحانيات المطلقة والفيوضات العليا التى تمنحه صُكُوكَ الرضا الإلهى مهما اعتزل التعامل مع الواقع، أو احْتَكَّ معه خلال منطق مغلوط أو رؤية شوهاء أو فهم عقيم، مضيعًا على نفسه فرصة أداء الرسالة الوجودية فى العمل والفاعلية والإبداع والتمايز على الآخر.

وبين هذا الشرق وذاك الغرب لا بُدَّ أن تسمو النزعة الإنسانية محقِّقة كل الثنائيات المفقودة.

"موريس بوكاى"...
استكشاف الظاهرة القرآنية

جولات فكرية عاصفة يَخُوضُها المفكـرون الأوروبيـون والغربيـون عـلى السـواء فى رؤى وتيارات ومذاهب وفلسفات تَتَوَلَّدُ دَوْمًا مدعومـة بجـدليات القضـايا القرآنيـة فى مدى ارتباطها بالمد الزمنى، الذى دائمًا ما يُضْفِى على القضايا ذاتها مساحةً هائلـة مـن الحيوية والديناميكية المنطقية والفاعلية العقائدية والثراء الروحى.

وقد مَثَّل الفرنسى "موريس بوكاى" حالة انفرادية خاصة من ذلك العشق الفكـرى والصوفية العلمية التى أَنْتَجَتْ أخطـر كتاباتـه عـلى الإطـلاق، وهـى "القـرآن والتـوراة والإنجيل والعلم"، والذى تَشَـعَّبَتْ ترجماتـه لأكـثر مـن ثلاثـين لغـة فى سـنوات قلائـل، انطلاقًا من وجود معيارية تُؤَصِّل للقرآن آفاقَ المستقبل، مُعْتَمِدة على تلـك التحـديات المتضمنة فى الكتـاب الكـريم ذاتـه، والتـى لا تـزال تكمـن فى إطـار الظـواهر والقضـايا المتحدِّية التى أَعْجَزَتْ حتى علماء هذا القرن، عـلى الـرغم مـما حُقِّـقَ مـن قفـزة غـير مسبوقة حول الآليات والوسائل.

وإذا كانت قضية مقابَلَة النصوص الدينية المقدَّسة بحقائق العلم مُوغِلَة فى القِدَم، فإنها أيضًا متجدِّدة؛ بحُكْم تطوُّرية المسيرة العلمية الإنسانية التى عملت عـلى تفعيـل جبهتين متصادمتين: الأولى تعتمد توظيف حركة العلم فى آفاقها المفتوحة؛ تأكيدًا لصِحَّة النص الدينى، أمَّا الأُخْرَى فقد اعتمدَتْ جَدَلِيَّة تناقض هذا النص مع معطيـات الواقـع، ولا نُسايِر -بحالٍ- أيًّا منهما؛ إذ لـيس دَوْرُ العلـم مَقْصُـورًا عـلى تأكيـد صـحة الثوابـت الدينية، ولا ينطوى ذلك تحت هدف من أهدافه، وأيضًا ليس العكس فى تأكيـد وإبـراز

مناقضة العلم للدين، ووضع القضية فى شكل صراعى يُنْصِفُ مُفْرَدَةً على أخرى، وإنما لكلٍّ طابعه ومعطياته ومنطلقاته التى تَصِلُ بالعلم إلى حقائق متغيرة؛ لما له من تراكمية دائمة.

وللدين حقائقه الثابتة التى لا علاقة لها بالتغيرات كافةً، لذا فقد كانت توجهات "بوكاى" سائرة نحو استكشاف الوقائع ذات الصفة العلمية فى القرآن ومقارنتها بكل المنجزات والمستحدثات؛ بحثًا عن درجة اتفاق نص القرآن ومعطيات العلم الحديث. غير أنه بات هناك نوعٌ من تكثيف الاهتمام بتناول الظواهر الطبيعية وما يحيطها من تعليقات وشروح مستفيضة.

وعلى ذلك انطلقت الدراسة التطبيقية المُبْهِرَة التى خَطَّهَا "بوكاى" قبل عُقُود عِدَّة، ولا تزال أصداؤها تَمْتَدُّ مُطَوِّقَةً تلافيف القضية ومنعطفاتها المُعَاصِرة، انطلاقًا من مبدأ أنه لا يمكن للرسالة الإلهية المُنَزَّلَة أن تَنُصَّ على واقع غير صحيح، مُعْتَمِدًا أقصى درجات الموضوعية المستطاعة بل المستحيلة.

وفى ذلك الإطار كان اتجاهه التحليلى للعديد من القضايا، وقياس مدى اتساقها مع القرآن كنص دينى مقدَّس، على غرار عملية تشكُّل الكون الأساسية، وانتهائها إلى تكوين العوالِم، وطبيعة البنية السماوية، وتطوُّر العالَم السماوى، وأيضًا طبيعة الأجرام السماوية، ومُعْطَيات علم الهيدرولوجيا فى ارتباط سياقاتها الحديثة بالكثير من الآيات القرآنية.

وقَدَّمَ "بوكاى" نقطة مضيئة نَفَى خلالها وقائع اعتبار القرآن نصًا بَشَرِيًّا؛ باعتبار أن الكثير من القضايا المثارة لم يَتِمَّ الوقوف على حقائقها ومدلولاتها إلا خلال الانطلاقات العلمية والمعرفية المتحقِّقة فى نهايات القرن الماضى، من ثَمَّ كيف يَتَحَقَّق لبَشَرٍ -منذ أربعة عشر قرنًا- تناوُل تلك الحقائق التى لم تكن إلا مُحَصِّلَةً لمراحل التقدم العلمى؟!

ولعل بعضًا من ذلك يحرِّك لدينا تساؤلات عِدَّة أهمها: لماذا لم ينهض عالَمنا العربى والإسلامى لتقديم دراسات مماثلة ذات طابع علمى تمثِّل كشفًا لكل أو بعض الدقائق والتفصيلات التى تدفع بالروح الإيمانية نحو أطوار ومَرَاقٍ لم تَرْتَدْهَا من قَبْل؟ وما آليات العالَم الإسلامى لتقديم فكرة صلاحية النص الدينى لكل زمان ومكان، وهى الفكرة التى لا يمكن بحال أن تقوم على الخواء العلمى، ولا تكفى فيها التعبئة الروحية؛ وإنما تعتمد على البَرْهَنَة والتدليل والعقلانية؟ وكيف لم يَتَسَنَّ لنا الإشادة بفضائل الاستشراق، لا سِيَّمَا ونحن نشهد تراجعًا ملحوظًا لتيار الفكر الدينى فى توجهاته

الأصولية؟ وأين المعالَجات العلمية للطرح المستقبلى فى القرآن؟ وما الشوط الزمنى الذى يمكن أن تستغرقه المسيرة العلمية لِتَتَّسِقَ مع مستقبليات القضايا القرآنية؟ وما التحديات الأَبَدِيَّة التى ستظل متطاولة على المسيرة العلمية فى طفراتها الإعجازية؟

وإذا كان السياق الحضارى المُعَاصِر إنما يمثِّل دعوة نحو المرجعية العقائدية، فلماذا يَتَقاعَس العالَم الإسلامى عن الاندماج فى هذا السياق وقد أصبح يشكِّل دافعًا كبيرًا لأربابه نحو الاستمساك بالمحاور النفسية والروحية فى الإسلام خاصة؟

إن الظاهرة القرآنية عند "بوكاى" -والتى تتعدَّد مَحَاوِرها الإعجازية على الصعيد الكونى الفيزيقى أو البيولوجى الوراثى أو المعرفى المستقبلى- ستظل طارحة للتحدى الأبدى، ومُحَقِّقَة لدهشة أسطورية ربما تجعل الإسلام يشغل ذلك الفراغ الناجم عن رحيل الإلحاد الغربى بكل إفلاسه الروحى والمعنوى، وهو ما كان يمثِّل أُمنية حميمة عند "ليوبولد فايس" أو "محمد أسد".

ولعل "بوكاى" بذلك خاض مَلْحَمَةً من التأمُّلات العميقة فى السياق القرآنى قادَتْه نحو مجموعة من الحقائق اليقينية السَّرْمَدِيَّة التى تخترق آفاق العقل الغربى، وتُفَتِّتُ فيه أوصال الأُحادِيَّة المنبثقة من تلك العنصرية الفكرية والثقافية والعلمية والمعلوماتية والعقائدية التى لا يَأْلُو عن تقديسها مهما أَلَحَّتْ عليه الحقائق.

إشراقات إسلامية فى الفكر الغربى

ليست الموجات الاستشراقية نسيجًا واحدًا؛ فمنها المُنْصِفُ ومنها الجائر، ويظل الوقار والمهابة لتلك التى تَحْمِلُ أفكارًا متوازنة غير ذات مآرب فى لَىِّ الحقائق؛ لأنها تخالِف التوجهات العدائية القائمة على التعصُّب والعنصرية.

ولعل الإسلام كان صاحب الحظ الأوفر فى أطياف الفكر الإنسانى دراسة وتأمُّلًا وفَهْمًا وتَنْظِيرًا ورؤية ثابتة مدعومة بمنهج انتقائى لا تحكمه الشرطيات المنحرفة، لذا قَدَّمَ المفكرون الغربيون -على اختلاف منظوراتهم- لُبَابَ التراث العربى والإسلامى ودُرَرَه ومكنوناته. وقد استَوْقَفَنَا بحثٌ رَصِين للدكتور "عز الدين فرج"، جَعَلَهُ تحت مُسَمَّى: "نبى الإسلام فى مرآة الفكر الغربى"، وحَشَدَ خلاله الرؤى الغربية على صعيد الفكر الإنجليزى، والفرنسى، والأمريكى، والروسى، والهندى، والمُنْصَبَّة على شخصية نبى الإسلام فى شَتَّى مناحيها.

وتأتى صِدْقِيَّة تلك الروئ من صِدْقِيَّة مُفَكِّريها وأصدائها داخل مجتمعاتهم؛ فلقد خاضوا وتَحَرَّوا مناحى تلك الشخصية سياسيًّا وعسكريًّا وأخلاقيًّا وحضاريًّا وإنسانيًّا، حتى استطاعوا أن يؤكِّدوا للإنسانية جمعاء -على اختلاف أطوارها- مَكَامِن العَظَمَة والشموخ والرِّفْعَة لنبى الإسلام. وهو ما أَكَّدَهُ مُجَدِّدًا -فى نهايات القرن الفائت- المفكرُ الأمريكى "مايكل هارت" فى كتابه الفَذّ "الخالدون مائة أعظمهم محمد"، والذى اخْتَرَقَ به البؤرة الضبابية فى قنوات العقل الغربى الرافض لمعطيات الحقيقة الكونية العليا، والسابح تحت وَطْأَةِ المادة الصَّمَّاء.

وخاضت تلك الكوكبة الاستشراقية -التى اشْتَهَوْتْها مَآثِرُ الحضارة العربية الإسلامية، ومواقف الرسول، وحميمية الصحابة، وإتحافات القرآن، وعبقرية العقيدة فى توجهاتها ومَقَاصِدها كافةً- مغامرةَ المقارنة بين الشخصية المُحَمَّدِيَّة -التى فتحت أُفُقًا جديدًا فى حركة التاريخ- وباقى الرموز الإنسانية التى سَجَّلَتْ بصمات بارزة، فما أعظم الفارق!

واستدلالًا على ذلك، صوَّر الفرنسى "جون لابوم" حالة العالَم قَبْل الدعوة المُحَمَّدِيَّة، مُؤَكِّدًا أنه كان مملوءًا بغيوم الاضطرابات والفتن والقلاقل؛ ففى إنجلترا كان الأنجلو يُنَازعون السَّكْسُونيِّين، وفى فرنسا كان أولاد كلوفيس متخاصمين متحاربين، أما فى إيطاليا فكان اسم الرومان قد فَقَدَ هيبته القديمة، وكانت روما تَتَرَنَّح وتضطرب كلما ألَمَّت بها طائفة من ذكريات عظمتها الراحلة، أما فى إفريقيا فكان هناك اليونانيون والرومانيون أنفسهم، وهم أخلاط من عساكر وتجار وحكام دائبين على امتصاص دم مصر، ساعين فى جَعْلِها جُثَّةً هامدة.

وكذلك صَوَّرَ "وليم ميور" وضعية المجتمع العربى؛ حيث كانت عبادة الأصنام مُتَأَصِّلَة فى نفوس أَهْلِه، وكانت الخرافات والأوهام مقتحمة لعقولهم، وكان لذلك أثره البالغ فى كل أعمالهم وتصرفاتهم، ومن ثَمَّ حُبّ العنف وعشق الحرب والقتال؛ فكانت القبائل متنافرة، لا تعرف الهدوء أو الاستقرار، بل كثيرًا ما كانت تدخل فى حروب طاحنة مع القبائل المجاورة -بما فيها التى ترتبط معها بصلات قرابة- لأَتْفَهِ الأسباب.

تلك كانت قسمات وملامح المجتمع العربى والإنسانى قبل البعثة المُحَمَّدِيَّة، من ثَمَّ ماذا قال رواد الثقافة الغربية عن تلك النقلة الكبرى المتفردة فى حياة البَشَر، والتى غَيَّرَتْ حَرَكَةَ التاريخ لتأخذ مسارها فى اتجاه التغيير والتقويم والتصحيح والإضافة الثرية، التى ستظل محورًا للقياس ونموذجًا رفيعًا نحو المَثَل الأعلى؟

ها هو الكاتب الإنجليزى "برنارد شو" يقول: "إن محمدًا هو مُنْقِذُ الإنسانية، وإنه لو تَسَلَّمَ زِمَامَ حُكْم العالَم كله لَتَمَّ له النجاح، ولَقَادَه إلى الخير، ولَحَلَّ مشكلاته حلاً يَكْفُلُ للعالَم السلام والطمأنينة والسعادة المنشودة. لقد تَنَبَّأْتُ بأن دين مُحَمَّدٍ سيكون مقبولاً لدى أوروبا فى الغد القريب، وقد بدأ يكون مقبولاً لديهم اليوم. ولقد بدأت أوروبا تَعْشَقُ عقيدة مُحَمَّدٍ، وإن تحوُّل أوروبا إلى الإسلام قد بدأ، وفى القرون القادمة قد تذهب أوروبا إلى أبعد من ذلك؛ فتعترف بفائدة هذه العقيدة فى حل مشاكلها".

وها هو الشاعر الفرنسى "لامارتين" يقول: "لو كان مقياس العَظَمَة هو إصلاح شعب متدهور فمن ذا يتطاول إلى مكان مُحَمَّدٍ؟ لقد سما بأُمَّةٍ متدهورة، ورَفَعَهَا إلى قِمَّةِ

المجد، وجعلها مشعلًا للمَدَنِيَّة، ومَوْرِدًا للعلْم. ولو كان مقياس العَظَمَة فى توحيد البشرية المُفَكَّكَة الأوصال، فمَنْ أَجْدَرُ بهذه العَظَمَة من محمد الذى جَمَعَ شمل العرب، وجَعَلَهم أُمَّة عظيمة وإمبراطورية شاسعة؟ ولو كان مقياس العَظَمَة هو إقامة حُكْم السماء على الأرض، فمن ذا الذى ينافس مُحَمَّدًا وقد مَحَى مَظَاهِرَ الوثنية ليُبْقِيمَ عبادة الخالق؟ ولو قِيسَت العَظَمَة بالنَّصْر الحَرْبِىّ والنفوذ والسلطان، فمن يدانيه فى هذا المِضْمَار وهو مُؤَسِّس إمبراطورية دامَت أربعة عشر قرنًا؟ ولو كان الأمر بالأَثَر الذى يخلِّده فى النفوس على مَرِّ الأجيال، فها هو مُحَمَّدٌ يُمَجِّدُهُ مئات الملايين من الناس على اختلاف أوطانهم وألوانهم وطبقاتهم وتباينها.

وليس الأديب الروسى "تولستوى" أقل إشادة من غيره؛ فلقد قال: "كان مُحَمَّدٌ من كبار الرجال المُصْلِحِين الذين خَدَمُوا الهيئة الاجتماعية خِدْمَةً جليلة، ويَكْفِيه فخرًا أنه هَدَى أُمَّتَه إلى نور الحق، وجَعَلَها تَجْنَحُ للسلام، وتَكُفُّ عن سَفْكِ الدماء، ويَكْفِيه فخرًا أنه فتح لها طريق الرُّقِيِّ والتَّقَدُّم، وهذا عَمَلٌ عظيم لا يفوز به إلا من أُوتِىَ قُوَّةً وحُكْمًا وعِلْمًا".

أما "غاندى" فيقول: "لقد ذَرَفْتُ الدَّمْعَ وأنا أقرأ تاريخ ذلك الرجل العظيم؛ إذ كيف يستطيع باحثٌ عن الحقيقة مِثْلِى ألاَّ يُطَأْطِئَ الرأس أمام هذه الشخصية التى لم تَعْمَلْ إلا من أجل البشرية كلها؟".

تلك لمسة حانية من بعض ما خَطَّتْه الرموز الغربية فى مجلدات ضِخَام تَجَاوَزَ عُمْرُها قرونًا، لكنها ظَلَّتْ تُقَدِّم فَيْضًا غَزِيرًا تُسَجِّلُ به مواقِفَها المضيئة، مُحَاوِلَةً أن تُنِيرَ بها عتمة الحضارة!

"هوفمان" والصدمة الإسلامية في الألفية الثالثة

منذ ما يزيد على نصف قرن مَثَّل إسلام المفكر والدبلوماسى الألمانى الكبير "مراد هوفمان" نقطة تحوُّل فاصلة فى تاريخ الاستشراق المُعَاصِر؛ لأنه طاقة انتظرَتْها أوروبا كثيرًا لتغيير مسارها الفكرى المنطوى على مساحة هائلة من مغالطات ومَزَاعِم وادعاءات عديدة تجاه الإسلام.

ولذلك فقد حقَّقَتْ كتاباته تَمَاثُلاً رُوحِيًّا مع جوهر الإسلام، كما أَتَتْ داعمة لمنهجه العقلى فى المعالجة والتحليل منذ بدأها بـ"يوميات ألمانى مسلم"، و"الإسلام كبديل"، ثم "الإسلام فى الألفية الثالثة... ديانة إلى صعود"، والذى جاء حافلاً بطرحه الخاص لجذور القضايا الإسلامية، ومفهوم الغرب عنها، وارتباطها المباشر بالكثير من التساؤلات الحية الكاشفة عن أزمة العالَم الإسلامى والعالَم الغربى أيضًا فى هذه اللحظة من الألفية الثالثة، على غرار: هل سيقوم العالَم الإسلامى بتحديث نفسه أم سيتمثَّل هذا العالَم أسلوب الحياة الأمريكى؟ أم إن هذا العالَم سيستمر فى رفضه للأسلوب الأمريكى فى الوقت نفسه؟ وهل سيستمر انتشار الإسلام فى الغرب كما حدث فى الثلث الأخير من القرن العشرين؟ وهل سيتم هذا بالوسائل السِّلْمِيَّة؟ وما النتائج المترتبة بالنسبة للغرب والمؤثرة فيه فى حالة فشل العالَم الإسلامى فى القيام بعملية تجديد أخلاقى إحياء لبنائه؟

وأيضًا ما النتائج المترقَّبة فى حالة نجاح العالَم الإسلامى فى أن ينهض من جديد، وبالتالى يكتسب قوة جاذبة فى الغرب؟ وهل يمكن أن يصبح هذا الدين بالفعل دينًا

يسود العالَم؟ أى هل يصبح الإسلام فى هذه الحالة هو العلاج والشفاء الذى ينقذ الغرب من نفسه؟ وهل سيصبح الغرب قادرًا على الاعتراف بالإسلام كدواء يساعده على تخطِّى أَزْمَته وإنقاذ حضارته؟

يرسم "هوفمان" بانوراما سياسية وثقافية واجتماعية عن الغرب والشرق حين يؤكد أنه ما زالت الذاكرة الجمعية للشرق والغرب تحمل ذكريات لسنوات طويلة من الصراع والأحداث السيئة، وكل هذا يعرقل طريقًا يستهدف التوجُّه إلى مستقبل مشرق يَتَّسِم بالتعاون والعلاقات الودية بين الشرق والغرب، ولن يحدث هذا إلا بعد إزاحة أنقاض علاقات الماضى، خصوصًا العاطفية منها، ولا بُدَّ أن يتم هذا عن طريق دراسة تَتَشَعَّب إلى جميع العناصر التى حكمت -ولا تزال تحكم- هذه العلاقة حتى يصيرا شريكَين فى صنع المستقبل.

ويلخِّص تلك الفروق الكثيرة بين الغرب والشرق فى مسمى واحد هو الفارق الأساسى بين مفهومى الكَمِّيَّة والكَيْفِيَّة؛ فالغرب لا يعرف قسمة أى شىء ما لم يَسْتَطِعْ أن يُعَبِّر عن نفسه فى أرقام، فالقيم الفكرية والروحية لا يمكن تسويقها أو الإعلان عنها، لذلك فهى بلا قيمة مادية، وفى هذا الإطار فإن اهتمام الإنسان الغربى يدور حول ما يملكه، أمَّا الإنسان الشرقى فيهتمّ بالوجود.

ومن يَعِشْ فى المشرق يكتشفْ حقيقة الأمر المتمثلة فى البحث عن جودة ومعنى للحياة غير قابل للإعلان أو التسويق، ويظهر ذلك فى سلوكيات عديدة؛ مثل الموقف غير المتشنج -بل الهادئ- من الوقت، وكَرَم الضيافة، وتواضُع العلماء، وتحويل كل ما يراه الغرب من ضروريات الحياة إلى مرتبة ثانية.

وعلى ذلك فإن الأمر كله يَكْمُن فى ذلك النور الذى كان دائمًا يشع من الشرق، باعتبار الإسلام يملك مجموعة من الإجابات الصحيحة عن أسئلة الغرب الكثيرة وأزماته المتعددة؛ لأن الإسلام ليس طالب إحسان من الغرب، ولكنه مانح رئيسى لكثير من القيم وأساليب الحياة.

وعلى ذلك تتجلى فكرة أن الإسلام كان يمثِّل -دائمًا وأبدًا- خطرًا يهدد الغرب، وإذا ما قارنَّا أفكار ومشاعر الغرب المعادية للإسلام فقد نجد أن مشاعره المعادية للشيوعية كانت أقل حِدَّةً وأقصر عمرًا. وتزداد الصورة قتامة عندما يلاحَظ أن المسلمين فى الغرب يتحمَّلون بثبات كل ما يحدث فى العالَم الإسلامى، وسرعان ما يحوِّلهم الغربيون إلى كبش فداء لكل الأحداث المفزعة، مثل إلقاء قنبلة على قرية كردية فى العراق، ومثل

حادثة لوكيربي، أو مجزرة الجزائر، أو اغتيال مفكر إيرانى، أو إلقاء قنبلة يدوية على سائح غربي فى مصر... أى حوادث من هذا النوع يحمِّلها الغرب لكل شخص مسلم.

من هنا فالمسلمون يستطيعون أن يُحَسِّنُوا صورة الإسلام، بشرط أن يكونوا على استعداد تام للاعتراف علانيةً ودون مواربة بأن العالَم الإسلامى يساهم بنصيب وافر فى تشويه صورة الإسلام؛ لأن هذا العالَم نفسه لا يسير على نهج الإسلام!

وعلى الرغم من استعداد المسلمين لحلول وسط حتى يتحقق التعايش السلمى، فهناك مؤشرات واضحة على أن الالتقاء الأوروبى الإسلامى سيشهد نهاية سلبية، ويؤكد هذا أن معرفة الغرب بالإسلام والتعاطف معه لم تَـزْدَدْ إلا فى الثلاثين عامًا الماضية بشكل ملحوظ، بل إننا نتوقع حدوث العكس؛ بسبب التأثير السلبى لوسائل الإعلام.

من ثَمَّ، ما الأسباب الشخصية التى ترغِّب المسلم الغربى فى الهجرة إلى بلد إسلامى؟ وما العوامل الحضارية التى تكاد تزيد على عشرين عاملاً والتى تجعل أحد المجتمعات الإسلامية جذَّابًا إلى درجة الرغبة فى العيش هناك؟ وكيف يعتقد الأوروبى أن بمقدوره أن يُعِيدَ شحن بطاريته الأخلاقية والروحية فى أحد هذه المجتمعات وأن يعيش الإسلام فى هذه البقعة وحدها؟

ويناقش "هوفمان" الأفكار التى تطرحها الأصوات الخاصة عن الإسلام وحقوق الإنسان، حيث ترى أن هذه الحقوق أصبحت هى البقرة المقدَّسة للحداثة، وأنها يجب أن تخضع للتساؤل؛ خاصة أن الشريعة تتضمن حلولاً لمشكلات الإنسان بِغَضِّ النظر عن الزمان والمكان، وفى المقابل يطرح فكرة أن الإسلام لم يَكْتَفِ بمعرفة الحقوق التقليدية للإنسان منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا، ولكنه مارَسَها ورسَّخَها أكثر مما فعلت مواثيق الغرب.

فحقّ الإنسان فى الحياة يَتَّضِح من خلال استعراض بعض الآيات القرآنية مثل الآية رقم (٩٢) من "سورة النساء"، والتى تَنْهَى عن القتل، والآية (٣٢) من "سورة المائدة"، والتى تُساوى قاتل النفس التى حَرَّمَ الله قتلها إلا بالحق بمن يَقْتُلُ الناس جميعًا، والآية (١٥١) من "سورة الأنعام" والتى نَصُّها "وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ".

لذلك ليس على المسلمين أن يَتَعَثَّروا فى إثبات وجود حماية إسلامية لحقوق الإنسان بتوقُّفهم عند مصطلح حقوق الإنسان، وأكبر ضمانة لهذه الحقوق ومراعاتها أنها أَتَتْ من الله وعلى الإنسان أن يَتَّبِعَها، وهذا يحقِّق لها مصداقية ورُسُوخًا أكبر بكثير

من كونها حقوقًا أَقَرَّها البشر وأَخْلَصُوا وأَجْمَعُوا عليها؛ لأن بإمكانهم تعديلها فى هذه الحالة وبإجماع أيضًا.

وعلى ذلك فإن الجدل الدائر حول الديمقراطية فى العالَم الإسلامى -بمفهومها الإيجابى أو السلبى- سيكون له أعظم الأثر على مستقبل الإسلام عامة، وفُرَص انتشار وجوده فى الغرب، وإذا لم يتمكن العالَم الإسلامى من تأكيد العنصر الديمقراطى الأصيل والكامن فى تكوينه، وإذا لم يُوَضِّح أن هدفه النهائى هو الديمقراطية، فإن الغرب لن يَقْبَلَهُ كنموذج يُحْتَذَى به، وسيترتب على ذلك أن المسلمين لن يتمكَّنوا من تحقيق وتطوير إمكاناتهم فى شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ويَتَّجِه المسار الأيديولوجى للدراسة إلى أن الإسلام فى حد ذاته لا يُعادِى الديمقراطية، بل على النقيض؛ فهو يضمن تِسْعَ نقاط أساسية لتوطيد أركان ديمقراطية إسلامية، وما على المسلمين إلا العمل على تحقيقها، ولذلك يبدو اتِّهام المسلمين بالعداء للديمقراطية ضَرْبًا من ضروب العنصرية، وعلى ذلك أيضًا يمكن اتِّهام الفرنسيين بعدم أهليتهم للديمقراطية؛ لأنهم انتخبوا خلال مائتى عام خمس جمهوريات وإمبراطوريتين ومملكتين وحُكْمًا وطنيًا. وكذلك فإن تطور الديمقراطية فى أوروبا قد اسْتَغْرَق قرونًا كثيرة، وشهد انتكاسات مَرِيرَة، وعلى ذلك يكون إلصاق تهمة خروج العالَم الإسلامى من التاريخ هو من قبيل الأحكام المسبقة المؤكدة لانعدام المعرفة بالعلاقات والخلفيات.

ويرى "هوفمان" أنه إذا كان مُقَدَّرًا للإسلام أن يحقِّق فى المستقبل نجاحًا فى الغرب، فإنه سيحقِّقُه فى الولايات المتحدة الأمريكية؛ مُسْتَدِلاً على ذلك بما أكَّدَه العالِم الأمريكى الشهير "مالكوم إكس" -أثناء حَجِّه فى مكة- إذ قال: "إن الرجل الأبيض الذى يؤمن بوجود الله الواحد الأحد يؤمن كذلك بوحدة الإنسانية، وإن حاجة أمريكا إلى الإسلام تتمثَّل فى أنه وحده قادر على تخليص هذا المجتمع من عنصريته، ومن كل ما يشوبه من نواقص أخرى".

لكن "هوفمان" يختم أطروحته الفكرية بتساؤلات على درجة من الحيوية والخصوبة تتمثل فى: ماذا سيفعل المسلمون إذا ما أصبحوا أغلبية؟ وكيف تتصرف الأغلبية فى الدول الغربية اليوم إزاء الأقلية المسلمة؟ وهل الغرب على استعداد لأن يَسْلُكَ سلوكًا ليبراليًّا تَقَدُّمِيًّا إزاء المسلمين؟

إنها قَبَسَاتٌ من المشروع الفكرى الإسلامى لـ"هوفمان"، فهل يمكن أن نَسْتَلْهِمَها، لا سِيَّمَا وهى تمثِّل عين الوضوح والمصداقية؛ لأنها إفراز عقل نَيِّر استطاع بموضوعية وحياد

تشريح حضارته بمثالبها ونواقصها ومآثرها أيضًا، بعد أن اعتنق الإسلام عن يقين مُطْلَق حين اعتمده عقيدة مُثْلى ومنهجًا مُؤَسَّسيًّا ودعوة إنسانية للتآلف والتسامح والعدالة، حتى لو كان أصحابه يَرْزَحُون تحت وَطْأَةِ الفُرْقَة والتَّحَلُّل والتشدُّد، وتَلُفُّهم سُحُب المظالم!

"هوفمان"
واستحالات الصحوة الإسلامية

كثيرة هى الزوابع التى أثارها إسلام الألمانى "مراد هوفمان" فى كل الأوساط الثقافية والدينية والسياسية العالَمية، شأنه فى ذلك شأن المفكر الفرنسى "روجيه جارودى" وغيرهما، والحقيقة أن اعتناقه الإسلام كان هو المرحلة الأخيرة ضمن سلسلة تجلياته الفكرية وقراءاته وأبحاثه البارزة؛ ففى أحدث مؤلفاته التى تحاول تفسير أسباب إسلامه -وهو كتاب "يوميات ألمانى مسلم"- نراه يؤكد أن الإسلام ليس فى حاجة للدعاية إليه؛ لأنه هو نفسه دعوة قائمة، ودين متفتح؛ إذ يعتمد على الأثر التلقائى المستمد من بساطته وفطريته ووضوحه واعتداله لكل من يريد أن يسمع وأن يرى.

فهو يقدِّم فلسفة لمسيرة الأديان يشرح خلالها أنه كان لا بُدَّ من أن يصل نضوج الفكر الإنسانى فى تطوره إلى مفهوم "الإله الواحد الأحد"، وكان لا بُدَّ من مجىء نَبىٍّ يُبَشِّر بوجود الله، وهذا هو الإنجاز النهائى للإسلام، الذى يأتى بدوره إسهامًا هائلاً فى التطور الرُّوحى للبشرية.

ويحكى لنا بعضًا من الطرائف المثيرة التى صادَفَتْه قائلاً: كنت أقيم كل أسبوع حفل غداء فى مقر منظمة حلف شمال الأطلنطى، وقد اعتاد الخدم أن يضعوا على مائدتى زجاجة مياه معدنية بدلاً من النبيذ، وأن يستبدلوا لحم الخنزير بأطعمة أخرى، وقد لاحظ البعض هذه المناورة، وكنت أفسِّر سبب ذلك بأننى أدين بالإسلام، وكان معظمهم يظن فى بادئ الأمر أننى أمزح، وخاصة أنهم كانوا يستمعون إلى وأنا أشرح لهم -

باقتدار- علاقات الغرب بالشرق، ومشكلات الحد من التسلح، والاستراتيجيات البديلة، والرأى العام، والحرب المقدَّسة، ومفهوم الجهاد فى الإسلام، لكن كان لسان حالهم يقول: ليس غبيًّا... ولكنه مُسْلِم! ومع ذلك فقد لاحظتُ انبهار الشباب من الزائرين بعنصر محدد فى هذا الدين؛ وهو إمكانية أن يقف المسلم أمام ربه باعتباره كائنًا متحررًا دون أن تفصل بينهما درجات من الوسطاء، وليس هذا الأمر بغريب إذا ما أدركنا أن هناك نوعًا من الرغبة فى أن يحطموا كل الطقوس والشكليات التقليدية والهياكل الجوفاء".

وهو ما مثَّل مدعاة لدى "هوفمان" إلى أن يَلْمَح البعض مدى النقاء الروحى فى الإسلام، مما يدعوهم للاعتراف بأن هذا الدين يمثِّل قمة الإنجاز الأخلاقى فى وقت أصبح للمجتمع الصناعى تأثير سام على كل الأديان من خلال نشره لقِيَمٍ تقوم على فروض مادية.

إن الفكر النفعى وتحقيقه أقصى ربح، وزيادة الإنتاج بشكل مستمر، وأسطورة التقدم اللانهائى، وتحييد القِيَم الأخلاقية لدى المتعلمين، كل هذا يحدِّد التوجُّه الغربى الكامل نحو إعطاء الطابع العقلانى لمظاهر الحياة، مما يشكِّل عدوانًا غاشمًا على الأديان، وعلى هذا الأساس فإن هناك أملاً مشروعًا فى أن يكون الإسلام بديلاً لكل تجاوزات الحضارة الغربية؛ بتقديمه الوجه الأخلاقى المفتقد.

ويستند "هوفمان" فى رؤيته تلك على تحليلات علماء الاجتماع الغربيين عن المرحلة الحالية التى تتميز بالانفجار العلمى والتوسع التكنولوجى والالتزام بالديمقراطية التعددية وحكم القانون، لكن يبدو من الواضح الآن أن التقدم الاقتصادى فى الغرب بصفة عامة يكاد ينسف نفسه كلما حقق مزيدًا من النجاح؛ إذ كلما ارتفع مستوى المعيشة وازداد الرخاء العام اتجه هذا النظام أو ذاك نحو هدم الأُسُس التى قام عليها فى البداية!

وفى إطار الديناميكية الفاعلة لهذه العملية تتجه القيم العريقة نحو الانحراف، ويتحول تقرير المصير إلى فوضى، والتسامح إلى تحييد للقيم، والمرونة إلى نبذ للتقاليد، والرخاء إلى عبادة المتعة، والكد إلى إفراط فى الاستهلاك، والاقتصاد إلى إدمان للعمل، والتنافس إلى تسابُق دائم، والحساسية إلى وسوسة.

وعلى ذلك فهو ينفى وجود فرصة لحدوث صحوة دينية فى الغرب، أو تطابُق النظرية الغربية لحقوق الإنسان مع الشريعة الإسلامية؛ لأن هذه الشريعة تقدِّم نموذجًا مضادًّا للنموذج الغربى، ينطلق من التقسيم الطبيعى لدور ووظيفة الجنسين "(الذكر والأنثى) مساواة فى الكرامة مع اختلاف الأدوار، ومساواة فى المنزلة مع اختلاف الأدوار أيضًا، ومساواة فى القيمة مع اختلاف القدرات.

وإذا أردنا أن نُدْرِكَ لماذا تستطيع الحضارة الإسلامية أن تَتَجَنَّب عدم التوازن الذى تعانِي منه القِيَم الأساسية فى الغرب فما علينا إلا أن نستعرض تحليل الوضع الراهن لنظام القيم، والذى انتهى إلى أن الحضارات -والحضارة الغربية على وجه أخصّ- تسير دائمًا نحو الكارثة، لذلك ما عليك إلا أن تُعيد قراءة القيم مَرَّة أخرى.

وتلتقى تصورات "هوفمان" التى بَثَّهَا فى يومياته مع تصورات ورؤى الكاتب الإسلامى النمساوى "محمد أسد" أو "ليبولد فايس"؛ نظرًا لدوره العظيم فى شرح ونشر الإسلام فى الغرب، كما أنه هو الذى كتب منذ أكثر من نصف قرن مُتَنَبِّئًا بظهور الثورات الاجتماعية والاقتصادية فى الغرب، وحدوث جولات من الحروب العالَمية، إضافة إلى ما سوف يخلقه العلم من طرق شريرة تدفع بالحضارة الغربية المادية إلى الغرور بشكل كبير، وإلى الإغراق فى السخف على نحو يضطر شعوبها إلى أن تبحث عن الحقائق الروحية، وهنا يمكن للتبشير بالإسلام أن يجد قبولاً، ويقوم بِسَدِّ الفراغ الذى سيترتب على رحيل الإلحاد الغربى عن مسرح الأحداث.

وفى هذا السياق ينتقد "هوفمان" كتاب "القرآن والتوراة والإنجيل والعلم" لـ"موريس بوكاى" رغم ما قدَّم فيه من روائع بحثية وفكرية؛ إذ يرى أنه قد وقع فى مأزق، ألا وهو محاولة الخروج بالمزيد من الأدلة على بعض الحقائق العلمية من القرآن، بينما مثل هذه الحقائق ليست بطبيعتها الهدف الأول للوحى الإلهى.

ويخوض "هوفمان" فى قضية أخرى ذات أصداء فى الدراسات والأبحاث العربية وهى الأرقام والترقيم فى القرآن، مؤكِّدًا أنه إذا كان من البديهى أن يدفع الفضول بالمسلمين إلى محاولة الكشف عن الهيكل الداخلى والتصميم المعمارى للقرآن، فهناك محاولات عديدة تمت على مدى القرون المتوالية للوقوف على سر الآية الثلاثين من سورة "المُدَّثِّر"، وضمن هذه المحاولات محاولة تأكيد الدور الذى لعبه الرقم (١٩) فى البنيان القرآنى بأَسْرِه، كعنصر بناء فيما لا يقل عن خمسين وجهًا من الوجوه دون أن يلجأ للأساليب الباطنية فى ذلك.

وعلى سبيل المثال فالبسملة التى تبدأ بها كل سور القرآن باستثناء سورة "التوبة" تتكون من (١٩) حرفًا، كما أن الآيات الخمس الأولى فى أول سورة نزل بها الوحى تتكون من ١٩ كلمة، وعدد سور القرآن هى محصلة ضرب ١٩×٦، واسم الله ظهر فى ٢٦٩٨ مَرَّة فى القرآن، وهذا العدد يقبل القسمة على ١٩، ولعل هذه الطريقة قد أثارت من التساؤلات أكثر مما قَدَّمَتْ من الإجابات!

لكن ألا يمكن أن تكون هناك محاولات جادة مماثِلة تصل إلى حقائق قرآنية تعتمد على أعداد أخرى بالطريقة نفسها؟ وهل الرقم (١٩) يُعَدُّ دليلاً قاطعًا على وجود علاقة ما بين الآية (٣٠) من سورة المدثر وبنيان القرآن؟ أم إن الأمر لا يزيد على أن تكون مجرد مصادفة؟

وعلى كل ذلك فقد يَحْسُنُ -للذين لا يزالون يعتقدون أن الإسلام لم ينتج ما يستحق الاندماج مع الدُّرَرِ المعرفية والثَّرَوَات الفكرية- قراءة مقدمة "ابن خلدون"؛ فهى نموذج خالد للثقافة العربية الإسلامية فى أروع صورها، لكن ما أشد ابتعاد الإنسان دائمًا عن الحقيقة!

"هوفمان"
والخطاب النقدى الإسلامى

هكذا ستظل الإنسانية تتوكأ فى خطاها المستقبلية على كل معطيات القرن العشرين، تلك التى أنجَزَها العلماء والفلاسفة والمفكرون والسَّاسَة، ذلك أنه القرن الذى انفلت من بين أشواط الزمن بكل الخوارق والإبداعات والإعجازات والشطحات الكبرى التى غيَّرَتْ مسار التاريخ، فجعلَتْه بداية لتاريخ جديد يمكن السير فى منعطفاته الوعرة، بلوغًا نحو استحالات التواصل مع الماضى، ولكن اتِّساقًا مع مستقبل يتم رسمه وتخطيطه وبرمجته فى ذلك الحاضر المهيب الذى مَثَّل بذاته بداية التساؤلات بعد نهاية اليقين.

وهو أيضًا القرن الذى تعدَّدَتْ بشأنه المقولات، وكان أكثرها قيمة وعُمْقًا ما قاله "إيليا بريجو جين" من أنه قد حول كوكبنا من عالَم متناهٍ من الحقائق إلى عالَم لامُتَنَاهٍ من الشكوك!

فبعد ازدهار لمسات المشروع الحداثى وصعود هالات المد الشيوعى والاشتراكى وتألُّق الموجات الاستعمارية بدول العالَم الثالث تَقَوَّضَت ركائز القرن التاسع عشر، وتحولت إلى حطام أيديولوجى لا ينافس إلا العدم، ولا يخرج عن ذلك أن هذا القرن العشرين قد مَثَّل انطلاقة الإرهاصات الفكرية بسيادة الإسلام واجتياحه لكل جنبات الكرة الأرضية؛ فقد كانت هناك الرؤى الفكرية الخاصة المتوسِّمة فى الإسلام امتداداتٍ مستقبليةً قال بها: "برنارد شو"، و"أرنولد توينبى"، و"شبنجلر"، و"لويس ماسنيون"، و"مايكل هارت"، ومن قبلهم كان "لامارتين"، و"ول ديورانت"، و"جان جاك روسو"، و"كونت"، و"جوستاف لوبون".

أمَّا الحوار مع الحقيقة والتوحد مع المعرفة المطلقة والبرمجة الفعلية لذلك فقد بَدَت تجلياته بدخول الإسلام واعتناقه كعقيدة ومنهج لبعض رموز الفكر الغربي، من أمثال: "آنَّا مارى شيمل"، و"كارين أرمسترونج"، و"كارل أرنست"، و"روجيه جارودى"، و"مراد هوفمان" الذى خاض رحلة إيمانية عُلْوِيَّة -منذ أكثر من ربع قرن- فاضت عليه بإشراقات ذهنية تجلَّت فى مشروع إسلامى نهضوى يتواجه مع الأزمة الحضارية التى يعيشها العالَم العربى والإسلامى.

وقد أخذت أطروحات "هوفمان" خطًّا فكريًّا تصاعديًّا معتدلاً فى بنيته الأيديولوجية ونسقه المعرفى، وكان أولها "نهج فلسفى لتناول الإسلام" وهو ما يعنى أن التَّمَاسَّ الأول مع الإسلام كان هو مدخل الاستدلال وآلية المنطق وتوليد التساؤلات وطرائق البحث وبناء الافتراضات وتصنيف الأفكار وتحديد الرؤى وانضباط الألفاظ وإقامة العلاقات الجدلية بين المفردات الموضوعية للقضايا وأدوات معالجتها.

ثم كانت الخطوة الأخرى وهى الحلقة المنطقية عن "دور الفلسفة الإسلامية"، وهو ما يعنى ضرورة وجود دور فاعل فى إحياء الخطاب الإسلامى وتجديده ودفعه نحو قفزات الوعى الحُرّ، والشروع فى خلق بنية تحليلية تسمح بإيجاد العلاقات التبادلية بين مفردات الخطاب الإسلامى؛ ليصبح خطابًا حضاريًّا مُعَاصِرًا، ولغةً يمكن أن يَلْتَفَّ حولها الكثيرُ من التيارات الفكرية، وأن يستعينَ ببعض تفصيلاتها العديدُ من النظريات التى تطفو بين حين وحين على مرآة العقل المُعَاصِر.

ثم كانت النقلة لديه بمثابة النتائج الحتمية بعد المقدمات، وكان الطرح عن "الإسلام كبديل"، وهو ما يعنى أن الحضارة الغربية المُعَاصِرة تعانى مأزقًا ذاتيًّا حادًّا، من ثَمَّ فلا يمكن الاعتماد عليها فى تقديم النموذج الأمثل فى تفكيك وحل واختراق أزمة الإنسان المُعَاصِر، تلك التى افتعلَتْها هذه الحضارة حين اختزلت القيم فى مفهومات كَمِّيَّة، وأصبحت القيم الفكرية والروحية لا يمكن تسويغها أو الإعلان عنها، لذلك تظل بلا قيمة مادية. والإسلام -باعتباره مانحًا رئيسيًّا لكثير من القيم وأساليب الحياة- يملك الإجابات الصحيحة عن تساؤلات الغرب ومعضلاته.

وفى انسيابية خاصة توالَت الجولات العاصفة لـ"هوفمان" فكرًا ونقدًا وبحثًا وتحليلاً؛ فكانت أطروحتاه "الإسلام عام ٢٠٠٠"، و"الطريق إلى مكة"، ثم كان التتويج والالتقاء مع الخيوط الفكرية لكل الذين كانت لديهم قناعات ذاتية عن صحة المضمون العقائدى الإسلامى، المحرِّك والدافع بالضرورة نحو الدوائر الإيمانية العليا؛ فكان كتابه "الإسلام فى الألفية الثالثة... ديانة فى صعود" هو التفجير الحقيقى أو التكليل الواعى

لكل الخطوات تجاه المشروع النهضوى الإسلامى الذى تَبَدَّتْ ملامحه منذ نشوء الأزمة الحضارية متصدرة الأزمات الطاحنة كافةً فى العالَم العربى والإسلامى.

وتَلُوحُ إشعاعات هذا المشروع فى إمكانية الاستعداد التام للاعتراف علانيةً ودون مواربة بأن العالَم الإسلامى يساهم -بنصيب وافر- فى الإساءة إلى الإسلام وتشويه صورته وطمس قسماته؛ لأن هذا العالَم لا يَسِير على نهجه، من ثَمَّ فليس هو الممثِّل الحقيقى للإسلام.

ولا يعنى ذلك سوى الحض على مراجعة الذات المسلمة والعقل الإسلامى، والكشف عن أن العداء التاريخى المستحكم بين الشرق والغرب لا يُعَدُّ السبب الأوحد فى تلك الرِّدَّة الحضارية؛ فربما مَكَّنَّا عَدُوَّنَا من أَنْفُسِنا أكثر مما بَلَغَ بنفسه، من ثَمَّ فتأهيل الذات يقوم على بُعْدَيْن أساسيين هما: ضمان استمرارية الوجود والحضور بتلك الندية التاريخية القديمة، ثم التحليق فى أجواز الكون ونشر منهجية الإسلام ومقاصده العليا؛ تحقيقًا لاستعادة النهضة الإسلامية فى إطار مستقبلى.

وعلى ذلك فقد طَرَحَ "هوفمان" تساؤلاته على العالَم الإسلامى؛ أملاً فى استنفار الذات وشَحْذِ هِمَّتِها، مستعرضًا العديد من البدائل والاحتماليات، وذلك على غرار: هل ينتظر أن يتحرك العالَم الإسلامى نحو تحديث ذاته، أم إنه سيمتثل لأسلوب الحياة الأمريكى، أم سيواصل رفضه لذلك الأسلوب؟ وهل تتصل موجات المد الإسلامى كما حدث فى الثلث الأخير من القرن العشرين؟ وهل سيتم ذلك بالوسائل السلمية أم بغيرها؟ وما النتائج المترتِّبة بالنسبة للغرب فى حالة فشل العالَم الإسلامى فى القيام بعملية تجديد أخلاقى؟

وعلى صعيد آخر ما النتائج المرتقَبة فى حالة نجاح العالَم الإسلامى فى إحداث نهضة جديدة؟ وهل يمكن أن يصبح الدين الإسلامى دينًا يسود العالَم؟ وهل يصبح الإسلام آنذاك هو المنقذ للغرب من ذاته؟ وهل سيصبح الغرب وقتها قادرًا على الاعتراف بالإسلام كحل ناجع لانتشاله من تأزماته المعنوية والروحية؟

لا شَكَّ فى أن كل تلك التساؤلات تجيب عنها كل المرجعيات الاجتماعية والثقافية والمعرفية والسياسية والاقتصادية للعالَم العربى والإسلامى، لكن الذى يستدعى السؤال بحقٍّ هو مقولة "هوفمان" إنه "إذا كان مُقَدَّرًا للإسلام أن يُحَقِّق مستقبلاً ناجحًا فى الغرب فإنه سيحققه فى الولايات المتحدة الأمريكية"!

أمَّا المحطة الأخيرة فى مشوار "هوفمان" وحتى الآن فقد قدَّمَها فى أطروحتـه "خـواء الذات والأدمغة المستعمرة" المشيرة لفكرة لها خطرها، وهى أن الشرق العربى قد دَخَـلَ مرحلة استعمار الأدمغة والعقول بتصدير الأفكار والنظريات والمنظومات القيمية بعدما أوشك على مرحلة الخلاص من الاستعمار العسكرى، لذا فقد كانت دعوته -أو بـالأحرى صرخته المدوية- لإشعال الثورة القيمية قبل أن تتآكل بنية المجتمعات العربيـة وتصـبح أثرًا بعد عين!

العلم والتقنية فى الإسلام

ستظل إشعاعات الحضارة الإسلامية مصدرًا حيويًا للكثير من ملامح التقنية والمعلوماتية، بل سيظل امتدادها الزمنى مُعَبِّرًا دائمًا عن عمق هذه الحضارة وتألُّقها وإشراقتها وقيمها، بل مُنافِسًا قويًّا للحضارات المتحدية مستقبلاً؛ ذلك أن القاعدة المعرفية التأسيسية لهذه الحضارة ستظل هى المرجعية الشاهدة على السبق الفكرى والمعلوماتى، بل أغلب المعطيات الإنسانية التى يستقيم معها المعنى الحقيقى لمفهوم الحضارة عمومًا.

وفى محاولة لإبراز الدور المحورى للحضارة الإسلامية وأثره فى المسيرة الإنسانية أصدرت جامعة "فرانكفورت" خمسة مجلدات باللغة الألمانية تحمل عنوان "العلم والتقنية فى الإسلام"، وقام المستشرق "فؤاد سزكين" بعرضها فى كُتَيِّب قَيِّم استهدف تقديم توصيفات دقيقة لكل المخترَعات العربية الإسلامية فى إطار نوع من التوثيق والتقييم العلمى، مستعرضًا مكانة البيئة الثقافية العربية فى تاريخ العلوم العام؛ وذلك حين شرع المسلمون فى القرن الأول للهجرة فى أخذ التراث العلمى للبيئات الثقافية الأخرى بلا وَجَل ولا تردُّد، وبحب وتعطُّش للعلم والمعرفة.

وبحلول منتصف القرن الثالث للهجرة استطاعوا -فى كل المجالات تقريبًا- أن يتركوا مرحلة الأخذ والتمثُّل لينطلقوا إلى مرحلة إبداعية خاصة أوجدوا خلالها مجالات علوم جديدة. وفى القرن الرابع استطاعوا ترجمة كتبهم إلى اللاتينية، وكان ذلك سببًا مباشرًا فى وضع الأساس لتدريب أخلافهم من الأوروبيين، وظَلُّوا كذلك ولم يفقدوا مكانتهم السائدة فى العلوم حتى القرن العاشر، لكن سرعان ما تبدَّلَتْ أمور، وسادت متغيرات

على نحو ما، وسَلَّمَت البيئة الثقافية القديمة دور القيادة إلى البيئة الجديدة، لكن الرابطة التاريخية لم تَنْفَصِمْ عُراها؛ إذ ظل الكثير من المستشرقين النشطين يقدِّمون أطروحاتهم حول الريادة العلمية للعالَم الإسلامى.

ويؤكد "فؤاد سزكين" أن المسلمين أصبحوا واعين تمامًا لأهمية وقيمة تراثهم وبيئتهم الثقافية؛ بفضل العدد الهائل من كبار المستشرقين الذين وَهَبوا حياتهم لبحث تاريخ العلوم الطبيعية فى الإسلام، ومنهم "جان جاك سيديو" وابنه "لوى أملى سيديو" اللذين اعتَنَيَا بالتعريف بإنجازات المسلمين، خصوصًا فى علم الفلك، و"جوزيف رينو" الذى اشتغل فى الجغرافيا وتقنية الأسلحة وعلم الآثار، و"فرانتس فوبكه" الذى استطاع فى دراساته التى أصدرها -والبالغ عددها نحو أربعين دراسة- أن يقطع بأن المسلمين كان لهم مكانة عالية فى تاريخ الرياضيات، أمَّا "آيلهارد فيدمان" فقد خلَّف بمقالاته - البالغ عددها نحو مائتين فى مختلف نواحى العلوم الطبيعية تقريبًا- عملاً ضخمًا سيظل دائمًا موضع تقدير البيئة الثقافية الإسلامية، وإليه يرجع الفضل فى أنه كان أول من صنع نماذج لآلات علمية إسلامية، وذلك بجانب "كارل شوى" وشروحه للرياضيات والفلك عند المسلمين، و"يوليوس روسكا" الذى خاض فى عدة مجالات من العلوم الطبيعية، و"باول كراوس" الذى درس علم الكيمياء عند المسلمين، و"يوليوس هرشبيرج" المتخصص فى طب العيون عند المسلمين، و"ألفرد فون كريمر" المتبحِّر فى تاريخ الحضارة الإسلامية، و"هاينرخ سوتر" دارس الرياضيات الإسلامية، و"ميخائيل يان دى هويا" صاحب الإسهامات فى تناول الجغرافيا الإسلامية مع "إجناتى كرتشوفسكى"، و"كارلو ألفونصو" ذى الباع الطويل فى الفلك الإسلامى».

وقد قدَّم "سزكين" فى كتابه الكثير من نماذج المخترعات الإسلامية على غرار: آلة استخراج الأوزان النوعية، وآلة الانعكاس، وآلة الانعطاف، والساعة الميكانيكية، وأشكال من البوصلة، والآلة الرصدية، والآلة الفلكية الشاملة، ونموذج الأسطرلاب.

ولكن... ما الدور المنتظَر للعالَم الإسلامى فى اللحظات الحاضرة والمستقْبَلَة؟ هل سيظل مكتفيًا بالإشادة من الدوائر الأكاديمية الغربية بعظَم تراثه الخالد أم إنه لا بُدَّ من أن يقود محاولة استكشافية لنفائس هذا التراث؟ أم ينتظر القرون الطوال حتى تَجُودَ عليه القَريحَة الغربية بتحليلات وتفاسير مُلْهِمَة حول هُويَّته ولغته وفنه وفكره وفلسفته وتاريخه وجغرافيته وربما عقائده أيضًا؟!

لماذا نقرأ القرآن بأعيُنِ الموْتَى؟!

منذ أن أَطْلَقَ المفكرُ الفرنسى "فولتير" عبارته "أيتها الحُرِّيَّة... كم من الجرائم تُرْتَكَبُ باسمك!" -والتى صارت أكثر منه ذيوعًا وشهرة- لا تزال هذه الحُرِّيَّة تُعانِي باسم الحُرِّيَّة فى بلد يدعى احترامه -بل تقديسه- للحُرِّيَّة، وافتتانه بها، حتى اختلط علينا الأمر، وأشكلت علينا الحيرة، هل الباريسيُّون دعاة للحُرِّيَّة أم هم لها أدعياء؟!

ولعلها المرة الأولى التى يَبْلُغُ فيها الاعتداء -بل الانتهاك لحُرِّيَّة الفِكْر والرأى والتعبير- هذا المَبْلَغ؛ عندما يُهاجَم عقلٌ من أبرز عقول أوروبا بأسرها ويُصادَر ويُحْجَر عليه، وهو المفكر الإسلامى "روجيه جارودى"... عَقْلُ فرنسا، التى تزهو على العالَم بمبادئ ثورتها الثلاث: (الحُرِّيَّة - الإخاء - المساواة)!

والحياة الفكرية الحافلة لـ"جارودى" -على خصوبتها وثرائها الممتد- قد شَهِدَتْ ثورتين عنيفتين جَرَّتَا عليه عواصف وأهوالاً لم يكن ينتظرها -بل ما كان له أن ينتظرها يومًا ما وهو مفكر فرنسى من طراز رفيع-، أولاهما هى دخوله فى الإسلام منذ أوائل الثمانينيات، بعد ردح من الزمن قضاه داخل سراديب الفكر الماركسى حتى صار أكبر مُنَظِّرِى هذا الفكر، وبالتالى كانت الخسارة جسيمة، وكان الخطب فادحًا؛ لتَحَوُّل كل هذه الطاقة المنتجة -بل تَحَوُّل عبقرية هذا العقل- لخدمة أبناء المعسكر المُعَادِى... أبناء معسكر الإسلام، صاحب العداوة التاريخية التى لم تَمْضِ آثارها حتى الآن.

أمَّا ثانيتهما -وهى من الكبائر التى لا غفران لها، ولا أمل فى ذلك- فهى كَشْفُ النقاب ومحو الزيف عن كل ما تدَّعيه الصهيونية العالَمية وتؤسِّس له كأخطبوط

حديث قديم فى الكيان الإنسانى؛ وذلك من خلال تفنيده لكل ما ينسجه خيال تلك الصهيونية من أساطير دينية ارتبطت بالكتب المقدَّسة، وأساطير أخرى ارتبطت بظروف وأحداث القرن العشرين، ثم تعقيبه على الدور المحورى الذى تلعبه الأيدى الخفية فى توظيف تلك الأساطير توظيفًا سياسيًّا مَحْضًا، يحقِّق لها الكثير من المآرب والحاجات فى المحيط الدولى.

ورغم ذلك، يجىء اعتراف "جارودى" بأن فكرة تدمير دولة إسرائيل ليست هدفًا سامِيًا بالنسبة له؛ وإنما هو يسعى لأن يُبْطِلَ عنها حق القداسة التى تضفيها على نفسها.

وفى إطار ما كان العالَم يَشْهَده من مأزق ثقافى وسياسى واجتماعى -تمثّل أحد مؤشراته فى محاكمة فيلسوف كبير مسلم هو "روجيه جارودى"- فإن عطاءاته الفكرية والروحية ولمساته الحية على الساحة الثقافية والفكرية ما زالت متجددة عَبْر نَصٍّ تُرْجِمَ ضمن ما تُرْجِمَ له إلى العربية، هو "الإسلام والقرن الواحد والعشرون"، والذى يمثِّل فى حقيقته جزءًا مُهِمًّا ضمن أبواب كتاب كبير لـ"جارودى" يُسَمَّى "سيرة القرن العشرين - العهد الفلسفى لجارودى"، والذى تَتَبَّع فيه مسيرة الفلسفة الغربية حتى وصل إلى آخر صيحات هذه الفلسفة، ليُعْلِنَ فى جرأة شديدة أن هذه الفلسفات كلها لا يمكن أن تكون خلاصًا للإنسان؛ لأن الرُّوحى منها يبتعد عن الواقع، والمادى منها يُعْلِنُ القطيعة مع الرُّوحى ليصل بنا بعد ذلك إلى موقف الإسلام فى القرن العشرين، ويقف على الشروط الحقيقية لنهضة المسلمين.

وفى الفصل الأول من الكتاب يخوض "جارودى" فى إشكالية إسلامية فكرية ذات عمق تاريخى، وهى الجَبْرِيَّة والقَدَرِيَّة الإسلامية؛ ليُعْلِنَ أن الوحى القرآنى ذاته يلغى "الجَبْرِيَّة والقَدَرِيَّة"، تأسيسًا على أن الله قد هدى كل إنسان إلى ما يُصْلح حياته، وهذا قانون ضرورى ومُهِمٌّ للطبيعة جسده النص القرآنى فى الآية: "رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ" وأن الشرع ليس قَدَرًا لا محيص عنه؛ ولكنه إرشاد رَبَّانِىّ، وأن الرسل ما جاءوا إلا ليُذَكِّروا الإنسان بالصراط المستقيم، وأن مذهب الجَبْرِيَّة لم يَرِدْ إلا على لسان الأشرار والعصاة، بل الداعين إلى الشِّرْك، وكان أفدح أخطائهم خطرًا قد شَخَّصَها القرآن حين قال "لَوْ شَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا" كما من حجتهم فى آية أخرى: "قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ"، بما يعنى أن الله قد تَرَكَ للإنسان القُدْرَةَ على أن يَضِلَّ، لكنه لم يُجْبِرْ أحدًا على الضلال؛ فالإنسان حُرٌّ بذات القدر الذى يُعَدُّ سلوكه ضروريًا

حسب طبيعته الحقيقية، وأن القلوب التى خُتِمَ عليها هى القلوب التى اختارَت أن تعيش ضد إرادة الله، ولم يُخْتَمْ على هذه القلوب بقرار سابق من الله.

ثم يربط "جارودى" قضية الجَبْرِيَّة والقَدَرِيَّة بقضية التوحيد؛ مُؤَكِّدًا أن التوحيد ليس مجرد فعل ينتهى عند الحكم بوجود الله الواحد الأحد، وإنما أيضًا هو التزام ومبدأ للسلوك، يستوحى حياتنا فى صورتها التكاملية؛ لإيجاد أُمَّة عالَمية تُغَيِّر العالَم إلى وحدة حقيقية، وهذه الوحدة تفتح أعيننا على مفهوم الجهاد بمعناه الشامل، الذى ينطلق إلى ميادين عديدة هي: السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، والعلم، والفن وقبل ذلك -أو أساس ذلك- أن نُجَاهِدَ أَنْفُسَنَا أولاً؛ لنحقِّق وحدة حياتنا الباطنة.

وفى فصل آخر يعرض "جارودى" النظرة الديناميكية للعالَم فى القرآن، أو الفعل اللامتوقِّف -أو الدائب المستمر- لخلق الله، مستعينًا بالعديد من الآيات القرآنية، ومُعَارِضًا بذلك شتى الفلسفات الوجودية منذ الإغريق وحتى "سارتر"، ومُؤَكِّدًا أن القرآن لم يَفْصِلْ بين الفكر والوجود؛ فهما معنيان مُجَرَّدان لنفس الحقيقة التى هى من خلق الله.

ثم ينتقل "جارودى" لمناقشة قضية إسلامية حيوية مُعَاصِرة هى شروط نهضة العالَم الإسلامى، وقد جاء رأيه مُتَّفِقًا مع رأى دعاة تجديد الفكر الدينى فى بداية القرن العشرين، من أمثال: "محمد رشيد رضا"، و"محمد عبده"، و"الأفغانى"، و"محمد إقبال"، والشيخ "ابن باديس"، وذلك من حيث اعتماد مبدأ أساسى تقوم عليه هذه النهضة، وبالطبع كان الاجتهاد عنده هو جوهر النهضة، وهو يعنى لديه معرفة تمييز الأولويات والخروج من ظلام التقليد واتِّباع التوحيد -انطلاقًا من الوحى القرآنى- ومحاربة الوثنيات المُعَاصِرة -من علمانية وتقديس للتقنية التى غيَّبَت الهدف والمعنى؛ فهذه المذاهب وُضِعَتْ فى خدمة الازدياد الأعمى وإرادة القوة، وقادَتْنا إلى انتحار كَوْكَبِىّ-، وكذلك محاربة وثنيات الدولة، والمنفعة، والأيديولوجية التى تُبَرِّر تلك الوثنيات.

ويقول "جارودى" إن شريعة لا تحمل حلولاً إسلامية لتلك المشاكل التى يتوقف عليها خلاص العالَم لا يمكن أن تسمح للإسلام بأن يُثْبِتَ رأيه فى خلق مستقبل ذى وجهة إنسانية إلهية فى مواجهة إفلاس النموذج الغربى الآن.

أمَّا عن التطبيق الحقيقى للشريعة، فيرى "جارودى" أننا نجد وراء كل أَمْر أو تعليم من القرآن والسنة السبب لوجوده، والمبدأ الذى اسْتُوحِى منه، والظروف التاريخية له، وخاصة إذا صاغ المرءُ كلاً من هذه التعاليم فى مجموع الوحى القرآنى، إذن الشريعة

ليست قراءة حَرْفِيّة تَفْصِل كل آية عن التكاملية القرآنية والتاريخية التى تفسر معناها. وبذلك يمكن أن تكون الشريعة فى كل عصر عاملاً أساسيًا لتنمية حياة المجتمع؛ حتى تلعب هذا الدور المهم الذى تنهار بدونه أُسُس الحضارة.

ثم يتساءل "جارودى": لماذا لا تُشْرِقُ تلك الشريعة وهذا القانون الإلهى اليوم على العالَم؟ لماذا تظل الشعوب المُسْلِمَة -حتى التى حُرِّرَتْ من الاستعمار- شيئًا ليس فاعلاً كاملاً ومؤثرًا فى التاريخ؟! لماذا لا تُعْطِى القُدْوَةَ فى المبادرة التاريخية؟ ويجيب جارودى فى مرارة قائلاً: "لأن هذه الشريعة وهذا القانون قد أُفْرِغَا من مضمونهما، وتوقَّفا عن التطور الحى منذ القرون الأولى من تاريخهما؛ لأننا نقرأ القرآن بأَعْيُنِ الموتى! أو بأَعْيُنِ أولئك الذين كانت لديهم عبقرية لحل مشاكل عصرهم من خلال الوحى الخالد للقرآن، ولا يمكننا أن نحل مشاكلنا مُكْتَفِين بتَرْدِيد ما قالوه، لكن باستلهام مناهجهم".

فَلْنَرْجِعْ إلى المنابع الأولى، دون أن يعنى ذلك الدخول إلى المستقبل بتَقَهْقُر؛ فعيوننا على الماضى، ولكننا نبحث عن المصدر الحى والفاعلية الخلاقة للإسلام المبكر؛ فالشريعة ليست بركة راكدة ننزح منها الماء الآسِن - فهذا خداع للعَطْشَى الجُدُد-، ولكنها نهر مُتَأَلِّق مُخَصِّب لضفتيه من خلال تَدَفُّقِه، بالتالى فشروط نهضة الإسلام تقوم على تلافِى العَقَبَة المزدوجة فى تقليد الغرب وتقليد الماضى.

وفى فصل حول قراءة القرآن يشير "جارودى" إلى أن القرآن نفسه يعطينا مفاتيح قراءته ومبادئ تفسيره؛ فالرمزية شرط أساسى لكى نتخلص من تحريفات القراءة الحرفية التى فرغتها العقائدية من مضمونها خلال عشرة قرون من الجمود، فلا يجوز أن نَخْلِطَ بين ما هو تشبيه لتوضيح معنى وما هو كلام تاريخى يُعَدُّ إجابة مباشرة على سؤال؛ بدليل أننا نَتَصَفَّح القرآن بعُزْلَةٍ عن معناه الخارجى الحرفى، ساهِين عن السُّمُو الإلهى، وناسِين أنه يمكن أن يتحدث بالرَّمْز والاستعارة والأمثال، وإننا بذلك لا نكون مخلصين بحق للكلام القرآنى... إننا نُظْهِرُ فقط عَجْز ذكائنا البشرى تجاه القرآن!

ثم يعكس "جارودى" رؤيته تلك الخاصة بقراءة القرآن على الكثير من القضايا والأحداث القرآنية، ثم يَطْرَحُ -فى الفصل الأخير من كتابه- الإسلامَ كعقيدة دينية وأيديولوجية، وكيف أنه السبيل الأوحد للخلاص من التأزُّمات المُعَاصِرة، وهو فى ذلك ينتهى إلى نفس ما انتهى إليه مفكرون وأدباء كبار من أمثال: "أوجست كونت"، و"برنارد شو"، و"موريس بوكاى"، و"مراد هوفمان"، وغيرهم.

و"جارودى" فى ذلك يرى أن الإسلام اليوم يملك إمكانات خاصة يمكـن بهـا أن يُعِيـدَ الأمل إلى عالَم مُهَدَّدٍ فى بقائه بالفشل المزدوج عن طريق استعادة مبادئه الفعالـة التـى صَنَعَتْ عَظَمَتَه، وعلى ذلك فـ"جارودى" يحدِّد السبيل إلى ذلك فى كلمات موجزة يخـتم بها حديثه عن وضعية الإسلام فى القـرن القـادم قـائلاً: "فلنقـاوم اليـوم، ولنَحْـىَ حيـاة جديدة بمعنى الكلمة، أى حياة إلهية وهذا يستلزم عِلْمًا تُعْرَفُ حدوده، وسياسة تُعْـرَفُ غاياتها، وإيمانًا تُعْرَفُ حقائقه؛ لأن الإنسان لن يكـون إنسـانًا إلا إذا اسْـتَحْضَرَ فى داخلـه وجود الله".

بتلك الكلمات المشرقة، وبذلك الذوبان والاسـتغراق الصـوفى، عَلَّمَنَـا "جـارودى" أن نَتَسَامَى بعِلْمِنَا؛ لنصل إلى روح النص القـرآنى وكُنْهِـه، لا أن يَقِـفَ عِلْمُنـا عنـد قشـور لا تُسْمِنُ ولا تُغْنِى من جوع، وعَلَّمَ أوروبا -من جديد- رحلة البحث عن الحقيقة... مهـما كانت صفعات الصهيونية!

"مايكل سيلز"
والسؤال الذى حيّر أوروبا والغرب

تُرَى ما الذى يؤرِّق أمريكا من الإسلام؟ ولماذا اعْتَبَرَتْهُ العَدُوَّ البديل؟ ولماذا تُلْصِقُ به كل شبهة وتزج به وسط الأنواء السياسية؟ وما الذى يُغْرِى أمريكا -دائمًا- بمحاولات الإطاحة بالمسلمين؟ ولماذا تُجَدِّدُ أمريكا بين آن وآن الأحلام القديمة لـ"جلادستون" حين قال: "ما بقى هذا القرآن يُتلى فلن تستطيع أوروبا أن تسيطر على المشرق، بل لن تستطيع أن تعيش فى مأمن"؟ وما سر القوة الرُّوحِيَّة فى هذا الدين، والتى تجتذب إليها ملايين البشر يومًا بعد يوم؟

تُرَى هلءأمريكا بحق هى حامية الحريات الدينية والسياسية والثقافية؟ وهل صَنَعَتْ أحداث سبتمبر الماضى عُقْدَةً متأصلة فى بانوراما العقل والوجدان الأمريكى تُمَاثِل فى حجمها وعُمْقِها عقدة "هيروشيما"؟ ولماذا اتَّخذت أمريكا من هذه الأحداث ذريعة قوية فى تمثيل جبهة مضادة للإسلام فى الوعى العالَمى المُعَاصِر؟ ولماذا زال بريق الحضارة لديها ومُحِىَ، وتجسَّدَتْ وحشيتها حين تعالَتْ صيحات الإشادة بالإسلام كعقيدة ومنهج؟

وما سر الزلزال الأخير الذى أحدثه كتاب "الاقتراب من القرآن" للكاتب الأمريكى "مايكل سيلز" -أستاذ علم الأديان المقارن بكلية "هافو فورد"- على مستوى الأوساط السياسية والثقافية والدينية؟ وهل دلالة ردود الأفعال المتوالية عليه إلا لمحة عابرة من تاريخ الشر؟

لقد بدأت ملحمة الصخب الدعائى لهذا الكتاب حين كَلَّفَت جامعة "نورث كارولينا" طلابها المستجدِّين -البالغ عددهم نحو ثلاثة آلاف وخمسمائة طالب- بقراءة الكتاب، وإعداد تقرير خاص عنه بعد مناقشة أفكاره المِحْوَرِيَّة وتحليلها فى إطار حُرِّيَّة البحث العلمى واستقلالية الجامعة؛ باعتبارها تمثِّل سُلْطَة أكاديمية داخل المجتمع الأمريكى المتشدِّق بمبادئ حُرِّيَّة الفكر والرأى وديمقراطية التعبير، إلا أن ذلك لم يَرُقْ للعديد من البؤر والمؤسسات المتشيِّعة لكل ما هو غير إسلامى، والتى سرعان ما أقامت الدنيا ولم تُقْعِدْها.

وقد انْبَرَتْ صحيفة "واشنطن بوست" لهذا الموقف، وأفردت له الصفحات الطوال، وهَبَّ العديد من الجماعات الأمريكية الأصولية المحافظة بتحريك دعوى قضائية أمام المحكمة الفيدرالية بولاية "نورث كارولينا" ضد الجامعة؛ باعتبار أنها انتهكت الدستور حين أَلْزَمَتْ طلأبها بدراسة ومناقشة كتاب يُعَدُّ متحيزًا للإسلام، وهى بذلك تكون ضمن الساعين إلى إبراز الإسلام فى صورة إيجابية. وقد جاء رَدُّ الجامعة مُتَّفِقًا تمامًا مع رؤية "مايكل سيلز" فى أن الفئة التى حرّكت الدعوى القضائية هى الفئة التى يخامرها دائمًا إحساس تؤيده شكوك تتجه نحو أن الإسلام هو دين العنف.

وقد جاء اختيار الجامعة لهذا الكتاب -تحديدًا- مَبْنِيًّا على الاهتمام المكثَّف بالإسلام فى المجتمع الأمريكى -على اختلاف طبقاته وفئاته وشرائحه- منذ أحداث سبتمبر الإرهابية، ومُعْتَمِدًا -فى الأساس- على تلك الرؤية الخاصة للرئيس "بوش" وغيره من الكوادر السياسية والفكرية، والقائمة على أن الحرب الدائمة سوف تكون ضد الإرهاب، وليست ضد الإسلام الذى يَدِينُ به نحو مليار ومائتى مليون مسلم.

بينما يعيب "جلوفر" -رئيس المؤسسة السياسية الأسرية صاحبة الدعوى القضائية- على كتاب "الاقتراب من القرآن" أنه متحيِّز للإسلام، ويعتمد على العرض فى اتجاه واحد، ويُغْفِلُ الحديث عن بعض السور التى تَحُثُّ -فى رأى "جلوفر"- على حرب الكفار، والتى تُضْفِى أيديولوجية خاصة لتبرير الإرهاب، كما أنه يرفض -من حيث المبدأ- ضرورة التعرف إلى الأفكار المحورية فى القرآن الكريم!

وتحت وَطْأَةِ تلك الضغوط الهائلة على الجامعة -من قِبَلِ العديد من القنوات الصحفية والشبكات التليفزيونية- اتَّخذت الجامعة مسارًا آخر؛ فبعد أن أَلْزَمَتْ طلابها بقراءة الكتاب وإعداد تقرير عنه فى صفحة واحدة، عَدَلَتْ عن شرط القراءة، وطالبت بتقرير من صفحة واحدة أيضًا يُبْدِى فيه الطلاب الأسبابَ الموضوعية للاعتراض على قراءة الكتاب.

ويذكر "سيلز" أن الدوافع الأساسية لديه من وراء نشر الكتاب هو أن الدراسات الإسلامية -على اختلاف توجُّهاتها- قد أصبحتْ مادة خصبة للقراءة بعد أحداث سبتمبر، كما يؤكد أن كتابه قد جاء ليشرح -فى شكل تحليلى- الأسبابَ الحقيقية الكامنة فى الإسلام، والتى تجعل مليارًا ومائتى مليون من البشر ينتمون إليه، فضلاً عن ملايين النفوس الطامحة إلى الدخول فيه.

ولعل ذلك كله قد طرح تساؤلاً مُهِمًّا على كل جامعات العالَم وجميع الهيئات والمؤسسات الأكاديمية، مُؤَدَّاه: إلى أى مدى تتقيد حُرِّيَّة البحث العلمى فى دولة تتصدر عرش الحضارة الغربية؟ وهل تُعَدُّ العنصرية الغربية حائلاً أمام أهداف البحث العلمى؟ وهل تمثِّل التوجهات العقائدية حساسيات سياسية واجتماعية فى مجتمع مفتوح كالمجتمع الأمريكى؟ وهل يتأسس الفزع الأمريكى على أن الإسلام مُهَيَّأً تمامًا لقيادة الحضارة المُعَاصِرة وما يتلوها من حضارات؟

تلك هى أمريكا وبعض من أحوالها... تلك هى أمريكا التى تُقَدِّم نفسها للعالَم على أنها النموذج الأوحد الذى يجب أن يُحْتَذَى، وأن العالَم لا بُدَّ له من أن "يَتَأَمْرَكَ" من أجلها، وهى لا تُقَدِّم شيئًا من أَجْلِه.

ويبقى التساؤل المُلِحّ وهو: هل تكتمل لأمريكا قوامتها الحضارية فى إطار سطوتها المادية والثقافية المطلقة على العالَم إلا بالتماثل الروحى والمعنوى مع هذه القوامة الحضارية؟ وهل تسعى أمريكا نحو ذلك؟... أَشُكّ!

القوة الرُّوحِيَّة
ومخاوف اللحظة الحضارية

منذ قرون وقرون كانت اللحظات تمثِّل فيها سنوات ضوئية لم تهدأ نـبرة الجـولات العاصفة التى تشهدها السـاحة الإنسـانية بـين جبـابرة الفكـر وعُتَـاة العلـم ودَهَـاقِين الفلسفة وأقطاب الأديان ورموزها؛ فلم تَزَلْ إشكالية الإيمان المُطْلَق بـالعلم دون سـواه مُسْتَأْثِرَة بالدفاع عن ذلك العقل المحض الذى يُقِيم معادلاته على المقـدمات والنتـائج، ذاهبًا من الكليات إلى الجزئيات آتيًا من الجزئيات إلى الكليات بقطوف المنطق ودُرَّاتـه دون أن يسمو إلى تلك الحكمة العليـا التـى تَفُوقُـه! وكـذلك لم يَـزَلْ أيضًـا هنـاك مـن يعتدُّون اعتدادًا صارمًا بمراقى الإيمـان والإشراق الروحـى والصـفاء الـنفسى، وينشـدون الجوهر العلوى والمقصـد الأسـمى الـبشرى عـلى الكوكـب الفـانى الـذى تَخْبُـو أضـواؤه وتتلاشى نحو العدم، وتلوح فى ثناياها نُذُر الفَصْل والحسم والقطع لقضية طـال انتظـار أَمَدها بين الخصوم.

ولعل ما قدمه العالِم الأمريكى "هـنرى لنـك" فى أطروحتـه التاريخيـة "العـودة إلى الإيمان" -والتى نَسَجَها منذ ثمانية عقود، وجدَّد تألُّقهـا د."ثـروت عكاشـة" بإحيائهـا فى بوتقة الثقافة العربية والإسلامية، بعد أن طبقت شهرتها الآفاق الأوروبيـة والأمريكيـة- يروى مسيرة الانتقال من المادى إلى الروحى والمعنوى، مُسْتَعْرِضًا لحظات القلق والتوتر وعَـثَرَات الشـك الراجعـة إلى أثـر العلـوم الطبيعيـة وطغيانهـا الجـارف الـذى أحـدث بالضرورة تصدُّعًا وإشفاقًا فى النفوس انعكس بشكل مباشر على آلية التصديق والتيقن، وهو ما دفع نحو ذلك السؤال المتجاوِز عن غاية الأديان التى يعتنقهـا الـبشر ويقفـون

عند حدودها وأوامرها ونواهيها، وهو بداية ما قاد "هنرى لنك" نحو تصويب الشكوك فى المعطيات الدينية والإيمانية.

ثم كانت الانعطافة الكبرى نحو الإيمان والقناعة العريضة بأثر الدين فى التجارب العملية التى مارسها "لنك" على مرضاه النفسيين، حين اتجهت تعليماته نحو ضرورة اتِّباع الدين والتمسُّك بالقيم والتقاليد الإيجابية؛ إذ لا مَنَاصَ للإنسان من أن يَسْتَظِلَّ بالإيمان باعتباره طاقة رُوحية تحقِّق الراحة والاطمئنان والسكينة والحضور النفسى والتوازن الاجتماعى، وأن كل مكتشفات علم النفس ونظرياته الكبرى فى تحليل الشخصية وتقويمها والوصول بها إلى درجة السواء بسعادة النفس ورضاها لا بُدَّ حَتْمًا أن تنتهى إلى التمسُّك بالحقائق الدينية تمسُّكا يَقِينِيًّا نابعًا من إيمان راسخ وتصديق مُطْلَق.

وعلى ذلك فإن رؤية "لنك" للدين إنما هى الإيمان بوجود قوة ما كمصدر للحياة، وهذه القوة هى قوة الله... مدير الكون وخالق السماوات. إنه الاقتناع التام بالدستور الخلقى الإلهى الذى سَنَّه الله فى كُتُبِه المتعاقِبة، مع اعتبار أن التعاليم السماوية هى أثمن كنز تَغْتَرِف منه الحقائق الدينية، وهى فى ذاتها أسمى فى مرماها وأرقى من العلوم كلها مجتمِعة، بل إن القيم الخُلُقِيَّة أقوى فى أساسها من جميع النظريات السببية.

وينطلق "لنك" نحو معالجة فكرة محورية تُعَدُّ من مكتشفات علم النفس الحديث، وهى أن سعادة الإنسان وإمكان إدراك ماهية نفسه ومعرفة كنهها لن يَتَأَتَّيَا بغَيْر التضحية برغبات النفس فى سبيل الغَيْر، والاعتياد على الخضوع، وكَبْت جماح الرغبات، وهو ما نادت به الأديان السماوية خلال دعوتها إلى الزهد؛ باعتباره يمثِّل أكبر تنازُل للإنسان عن ميوله ورغباته ونزعاته الخاصة، فإذا ما استقام مبدأ التَّقَشُّف وتهذيب النفس وضَبْط إيقاع رغباتها المتزايدة سَمَت النفوس وانتقلت إلى حياة غِنًى ورحابة تنبنى على الارتفاع برغبة الروح؛ لأن فعل التضحية بالرغبات والميول فى سبيل تحقيق مبدأ سام تُحصد من ورائه أكبر فائدة، ويؤدى فى النهاية إلى النمو المطَّرِد لعاطفة الحب والإيثار.

وإذا كانت النقلة الإيمانية لدى "هنرى لنك" قد أحدَثَت تحولات جذرية على صعيد الفكر والروح والنفس والواقع والمستقبل -بل أمست للثقة واليقين مَعَانٍ متعددة تعصم من ذلات اللامعنى حيال الأشياء بأسرها-، فلنا أن نتساءل: لماذا لم يمثِّل الإيمان بالنسبة للعالَم الإسلامى فى لحظاته المُعَاصِرة دافعيةً كبرى نحو الوجود الفاعل؟ لماذا لم يكن هو الطاقة الروحية الكامنة والمُبَدِّدَة لمخاوف اللحظة الحضارية؟ ولماذا لم يتم اعتماد هذا الإيمان كركيزة يمكن الانطلاق منها والتحليق بين الأمم والشعوب؟

وكيف للعالَم العربي والإسلامى ألاَّ يَسْتَثْمِر ذلك التاريخ الإيمانى وجولاته العتيقة معه باعتباره مكوِّنًا محوريًّا من مكونات الشخصية الإسلامية؟ ولماذا لم تُحَقِّقْ تلك الجرعة الإيمانية مستوًى من السُّمُو الأخلاقى والارتقاء النفسى؟ بل لماذا لم يدفعنا إيماننا إلى الزهد، بل إلى الغيرة الحضارية التى تَحِيد بنظرتنا إلى الآخَر حين تَعْتَبِره الأفضل والأعلم والأرقى؟ وكيف لهذا العالَم العربي الإسلامى أن يطمس فى ذاته تلك الغريزة الإيمانية ويعلو بغيرها من الغرائز التى لا تُدَانيها مُطْلَقًا؟

إن ثورة العقل المُعَاصِر لن تهدأ إلا بالاستجابة للخشوع الإيمانى الذى يقيم اعتدالية خاصة تحدّ من جُمُوحِه وانفلاته حين يُطْلِقُ لنفسه العنان غير عابئ بأى شىء آخر، بل غير مكترث بالآفاق الانسيابية التى تحقِّق إنسانية هذا العقل حين يتمرد على قوانينه، ويثور على منظومته المتجاهلة لتلك الآفاق، ولا يصير عبدًا لتلك السببية التى حذَّر منها "هنرى لنك" مِرَارًا.

"إيفون ريدلى"...
تأملات كونية تسحق مأساوية التعصب

مفارقة إعجازية، تناقضية فريدة، شرود فى المقدمات وعصمة فى النتائج، إلهام ذاتى، إشراق عقلى، سمو روحى، تجليات نفسية، انفلات من العنصرية الغربية، اندماج مع عالم الكمالات، انغماس مع الطهر والفضيلة، بغض للمادة، تأملات كونية مثيرة تستجلى مكنونات وأسرار علوية.. تلك هى بعض من شمائل أسطورة إسلامية معاصرة، هى الكاتبة البريطانية "إيفون ريدلى".

تلك التى آثرت المغامرة على السلامة والسكون والجمود أيضًا، مندسة وسط عصبة إرهابية متأسلمة تسمى حركة طالبان، التى أذاقتها مرارة الاختطاف وذُلّ الأسر، حين استشعرت هذه الحركة الآثمة أن سطور "ريدلى" سوف تسجل فضيحة مدوية لها، وبدلاً من أن تترك عليها هذه التجربة القاتمة بصماتها الأليمة، وتجعلها تعلن -كغيرها- عن عمق كراهيتها للإسلام ومن يدينون به، اجتاحتها الشكوك والهواجس حول صدقية هؤلاء، إذ لم يخطر لها مطلقًا أن يكونوا ممثلين لأى عقيدة سماوية، طبقًا لأفعال لا يمكن تصنيفها فى أى أطر دينية أو أخلاقية، من ثم فقد مثَّل ذلك دافعية وانطلاقة نحو خوض رحلة استكشافية أو جولة فكرية تجلو لها الحقائق وتطيح بما سواها، فكان الإبحار فى قراءة القرآن وتمعنه، وفى إطار ثلاثية البعد الزمنى، بل وما قبلها من أسبقية العدم للوجود، وما سيَؤول إليه ذلك الوجود المبهر إلى عدمية لا تماثل.

وكان المتخيَّل -طبقًا لخلفيتها الثقافية الغربية، وبث طوفان الآلة الإعلامية ونقل عدوى الأفكار- أن تجد القرآن يتحدث عن كيفية ضرب الزوجة وإهانتها وقهرها، لكن

كانت المفاجأة الكبرى والصفعة المدوية والاستفاقة من جرعات الوهم وامّحاء أثرها، حين وجدت نصوصه تدعو وتشجع على تحرير المرأة، وإعلاء شأنها؛ باعتبارها كينونة مستقلة.

وتلك هى البؤرة المشعة التى انطلقت منها "ريدلى" نحو إعلان إسلامها فى دولة كبريطانيا، التى أنزلتها منازل العامة -بل المنبوذين من العامة-، واعتبرتها مواطنة من الدرجة الثانية، كعقوبة رادعة لكل من يتعلق قلبه بالإسلام، واستشعرت ذلك حين صفعها رد سائق التاكسى فى قلب لندن -بعد نظرة نارية حادة- قائلاً: لا تتركى قنبلة فى المقعد الخلفى، ثم معقِّبًا وسائلاً: أين يختبئ ابن لادن؟ وكأنها قد صارت إرهابية بحكم أنها مسلمة، تُسأل عن أعمال القتل والترويع والخيانة، وتُتهم فى طبيعة هويتها وتاريخها، ويلفظها الأفراد والجماعات والمجتمعات، وهو قدر تاريخى لكل من يصادف الإسلام فى نفسه هوًى!! لا سِيَّمَا وهو يعيش على أرض مشربة بالكره والحقد لكل صيحة ترى فى الإسلام طريقًا للخلاص من المأزق البشرى.

وقد تبلور الإسلام لديها فى كونه يقدِّم أسلوبًا إنسانيًا رفيعًا، وطريقة عادلة للحياة، وتعاليم منصفة لكيفية ضبط السلوك، ويعنى كل العناية بمحاربة الفساد والمحاباة، وإبادة الظلم وتحقيق المساواة، والحفاظ على كرامة البشر، بجانب تنديده بلغة الجبر واستعراض القوة، وقبل ذلك فهو منهج متكامل للحياة، لا يدع أى مجال للنقد أو التعديل إضافة أو حذفًا، كما تتجسد جماليته فى ثراء ومرونة عقيدته وشرائعه وعدالته، وسعيه لتحقيق المساواة.

وإذا كان موقف الإسلام من المرأة قد مثَّل لـ"ريدلى" القيمة المركزية فى توجهها الفكرى نحوه، فإن تصوراتها قد أخذت اتجاه المقارنة الموضوعية بين الرؤية الغربية المنغلقة والرؤية التعددية المنفتحة للإسلام، خلال إشعاعاته القرآنية الكاشفة عن أن كل شىء حاربت من أجله حركات نصرة المرأة والدفاع عن حقوقها -تحت مظلة الحضارة المعاصرة- كان متاحًا للنساء قبل أربعة عشر قرنا مضت، فهى مساوية للرجل فى العبادات والتعليم والكفاءة والجدارة، كما أن أنصار المرأة من المسلمين هم الأكثر فهما وإدراكًا لحقوق المرأة من نظرائهم الغربيين؛ إذ ما زال المجتمع الغربى يعانى من أشكال اضطهاد المرأة كافة، فما زال الرجال يعتقدون أنهم الأفضل والأرقى والأكثر تفوقًا من المرأة، من ثَمَّ فهو مطالب بإعادة تقييم مكانة المرأة داخله؛ إذ إن أغلب السياسيين والمثقفين الغربيين يبكون قهر النساء فى العالم الإسلامى، بينما هم -على كُلِّيَّتِهم- يجهلون تمامًا كل ما يتحدثون عنه، بدليل أن عدد النساء اللاتى اعتنقن الإسلام

أكبر كثيرًا من عدد الرجال، لأنهن قد اكتشفن أن الاسلام يمنحهن الاحترام وتقدير الذات والمساواة، وهى حقوق نص عليها القرآن؛ باعتباره وثيقة دستورية مهمة لحقوق المرأة المشروعة.

وتقدم "إيفون ريدلى" استشهادًا هو غاية فى التناقضية؛ إذ تؤكد أن بريطانيا -وهى أعتى الديمقراطيات فى العالم- لم تصل بعد إلى ذلك الشكل المثالى من الديمقراطية؛ إذ ما زال تمثيل المرأة فيها منخفضًا بشكل مشين، لا يتسق ووضعيتها السياسية.

إن "ريدلى" -بصفة عامة- تتلخص رؤيتها فى أن المجتمعات الغربية -على إطلاقها- فى حاجة مُلِحَّة إلى مساحة من الإنسانية، فى حاجة إلى سيادة منظومة أخلاقية قيمية؛ حتى يصبح للحضارة المعاصرة معنى تاريخى خالد، وبالطبع لا يختلف معها إلاَّ أصحاب العنصرية الشاذة المقيتة، التى حادت بهم عن السواء كما حاد العالم الإسلامى أيضًا عن أن يكون سفيرًا للإسلام، وقدم ازدواجية قاتلة بين النظرية والتطبيق، وهو ما منح الغرب فرصة رائعة للتعريض بالإسلام بين آن وآن.

إن الحرب الفكرية يجب أن تُخاض من قِبَل هذا العالم، فرغم أنه لا يملك أعز من عقيدته ذُخرًا، فإنه كثير التفريط فيها فهمًا وإدراكًا واستيعابًا ومفهومًا ودلالة ومغزى ونظرية كونية يتصدى بها لأصحاب السبق الحضارى، الذين انتهكوا حرماتها، فأصبحت نهبًا لكل من يفتقد لمسات الحس الإنسانى والشرف الأخلاقى والقدسية المعرفية.

"لورين بوث"...
قصة روح شغفها الإسلام

شوط طويل تقطعه العقول بلوغًا للحقيقة أو شيء من أطيافها، وقليل ما هم الذين التصقوا بها وسجلوا بصماتهم عليها، منددين بالظنون والشكوك والتوهمات الحائمة حولها، ومن أولئك كان المفكر الفرنسي الشهير "روجيه جارودي"، الذي تحدَّث ذات آن بأن الحضارة الغربية قد حفرت للإنسانية قبرها.

كان ذلك حين استبان له أن المسار التاريخي للحضارات قد مال وانحرف وحاد عن كل قيمة معنوية روحية، متوكئًا على معايير السقوط والانحدار، باستنكاره اللاذع لجغرافية الغيب وأغوار العالم الآخر، في عودة غير حميمة لتلك البربرية الفكرية القديمة، الرامية إلى الحجر على حق الآخر في الإيمان والاعتقاد والرؤية، وإخضاعه لقالبية مادية جافة مقيتة، تطمس ملكاته، وبعضًا من قنوات وعيه؛ قتلاً لروحه وإحياءً لجسده، وإبادة لإرادته وسحقًا لنوازعه، وإملاءً عُلْويًّا لصكوك الإذعان والانصياع للآلية المجتمعية الغربية في طابعها الفكري والعقائدي والسياسي.

وليس كل ذلك ببعيد عن إطلالة منتصف العقد الثاني للقرن الحادي والعشرين، بل هو ما حدث بالفعل مع قامة كبرى هي "لورين بوث"، التي أطلقت صيحاتها المدوية مزلزلة بها كيان المجتمع البريطاني، وطاوية لصفحات من جاهلية الحضارة المعاصرة، في استفاقة نادرة، لتؤكد أن الإسلام هو الاستراتيجية الأخلاقية المثلى لإبراء المجتمع الغربي بأسره من دائه العضال، فاندلعت شرارة الحرب الآثمة التي صوبت نحوها سهام الجهل والخيانة والرزيلة والسخرية المريرة.

وأقل ما قيل عنها إنها قد فقدت عقلها، وإنها حين أسلمت قد أصبحت امرأة غبية، وإنه إذا كان إسلامها قد اعتمد على قراءة ستين صفحة من القرآن قد أعجبتها، فهل يُعد ذلك كافيًا لاعتناق الإسلام؟ وماذا لو لم تعجبها النهاية؟! وإذا كانت قد أسلمت فقط لأنها قد مرت بتجربة روحية فريدة فى إيران، فإننا نشك فى أنهم قد أجروا لها عملية ختان أيضًا!!

وفى السياق ذاته، نراهم يجزمون بأن اعتناق "بوث" للإسلام ليس إلا رسالة سياسية قوية موجهة من إيران للتاج البريطانى!! إلى غير ذلك من نوبات الفزع التى اجتاحت الوسط الثقافى غير المتسامى على السفاسف، حتى مع من تشكل داخله بوصلة فكرية، عرفت بأنها من أنزه الكتاب والكاتبات فى بريطانيا على الإطلاق، وأكثرهم مصداقية فى تبنى مواقف سياسية، أشهرها وأبرزها دفاعها المستميت عن القضية الفلسطينية والتنديد بالسياسات الطائشة للاحتلال الإسرائيلى، مما جعلها فى موضع اتهام دائم بمعاداة السامية، ومستكملة بذلك صفعاتها للسياسات الرعناء التى ينتهجها "تونى بلير" فى الشرق الأوسط، لا سِيَّمَا تبريراته الخائبة لخوض الحرب ضد العراق وأفغانستان، سائرًا فى أذيال الرَّكْب الأمريكى، وهى من قبل كل ذلك تُعد الأخت الوحيدة "لشيرى بلير"، زوجة "تونى بلير"، وذلك هو بعض من الجحيم السياسى المستعر.

وتروى "لورين بوث" قصة إسلامها التى واجهت بها العالم، وما أحدثته من نقلة نوعية فى حياتها، وما أثارته فيها على صعيد النفس والروح معًا، بادئة بتلك الزيارة إلى غزة أثناء حصارها قبل عشرة أعوام، شارحة كيف أذهلها صبر البشر ومعاناتهم تحت وطأة الاحتلال، ومدى لطفهم ورِقَّتِهم وإقبالهم على الحياة رغم تشردهم وقتل أبنائهم وبناتهم، فتساءلت عن سر هذا الدين الذى يحرك هؤلاء، ويمنحهم كل هذه الطاقة الإيجابية الهائلة، وكيف يصبح الإيمان المطلق بالحق وحده هو السبيل القويم إلى النصر المؤجل.

أما على صعيد الروح، فتؤكد أن تجربتها فى إيران كانت مذهلة للغاية، وذلك حين رأت الناس وهم يتوضأون ويركعون ويسجدون، وشعرت بهمهمات التسبيح والتهليل والتكبير تنفذ إلى قلبها، فبادرت بالصلاة وهى تشعر -كما تقول- برعدة الانسجام الجميل، واهتزازة الفرحة، وعمق الإحساس بالامتنان لكل النعم، بجانب رسوخ القناعة الرافضة لأى احتياج مِا عدا الصلاة، التى تحقق الارتقاء الروحى والسمو النفسى، وعلى ذلك فهى تحدد الميكانيزم الفاعل فى إسلامها، مؤكدة أنه إذا كان الناس يدخلون فى الإسلام من باب الإعجاز البيانى أو العلمى أو العددى فى القرآن، والبعض الآخر يدخلون

من باب الافتتان بسيرة الرسول، فإننى قد دخلت فى الإسلام حين وصل الله إلى قلبى عقب أدائى للصلوات.

فالإسلام فى رؤيتها هو ذلك الدين الذى منحها الإحساس باحترام الذات، والتمسك بالكرامة والعفة، وهو الدين الحق لكل البشر، وليس مجرد شعائر قبلية لا معنى لها كما يدَّعون، ويكفيه شرفًا أن تعاليمه بخصوص العلاقة بين الرجل والمرأة لا تنطلق من تقييد هذه العلاقة، وإنما تنبثق من ضرورات حماية المجتمع.

وتخاطب "لورين بوث" شعوب العالم الإسلامى فى حمية واستفزاز واستنكار متساءِلة: لماذا تَجْرون -بخطى سريعة- وراء ما يسعى الغرب جاهدًا للتخلى عنه من قشور حضارية؟ لماذا تسعون للتقليد الذى يطمس كينونتكم بينما يلتمس الكمال والمثالية فى الإسلام؟ ولماذا يعتقد العلمانيون لديكم أن الولايات المتحدة هى النموذج الأفضل للمجتمع المتقدم، بينما هى صاحبة أكبر معدلات الإجهاض وتشرد الأطفال، بل وأكبر معدلات للانتحار والاكتئاب، وكذلك أكبر معدلات العنف والجريمة؟ إلى غير ذلك من تساؤلات "بوث".

ولعل تلك التساؤلات تفجر لدينا تساؤلات أخرى على درجة عليا من الحساسية والموضوعية، مثل: كيف تهاوَن العالم الإسلامى مع "بلير" فى قتل نحو مليون مسلم عراقى؟ ولماذا لم يكن له موقف "لورين بوث" التى شهرت به وفضحته وطالبت بمحاكمته باعتباره مجرم حرب؟ ولماذا لم تساند الآلة الإعلامية فى العالم الإسلامى "بوث" وتُعلى قامتها فى مناوءة الآلة الإعلامية الغربية؟ ولماذا لم تُسْتَضَفْ من قِبل المؤسسات الإسلامية الكبرى وتتم الإشادة بمواقفها ودفاعاتها المستنيرة عن الإسلام، حتى ولو من زاوية الاعتداد والغيرة على العقيدة الإسلامية؟ وإلى متى يظل العالم الإسلامى غائبًا لا يقدِّم إلى الدنيا منظومة من المفاهيم الإسلامية الصحيحة، التى تحجب عنه محاولات التدليس العقائدى والثقافى؟

إنَّ "لورين بوث" هى نموذج سوف يتجدد كثيرًا فى المستقبل، وهو ما يتهدد تلك القلاع الفكرية المنيعة فى الغرب الهائم، وينذر بحدوث مراجعات ذاتية يخوضها بعض الرموز الثقافية هناك، وهذا هو الخطر الحقيقى والفعلى، الذى يتخوف منه الغرب أكثر مما يتحسب للحروب البيولوجية والنووية، ويتوجس من اختلال التوازن البيئى وإطلالة شبح الإرهاب.

"جوزيف فان إس"...
تجديد خلايا الذاكرة التراثية

دائمًا وأبدًا ستظل الدراسات الاستشراقية -فى بعضها- نبعًا فياضًا وملحمة تنويرية تتجه إشعاعاتها نحو استكشاف وتسجيل الإلهامات الخاصة التى يزخر بها تراثنا الفكرى العربى، والتى تظل حاملة لبُعْدٍ تَقَدُّمِىٍّ قادر على احتضان المستقبل؛ تجسيدًا لفضائل ثقافية كبرى تتعدد أبعادها بتعدد جوانب عبقرية الثقافة العربية الإسلامية على النحو الذى يمثِّل زادًا متألقًا يمكن أن يكون نواة محقّقة لاستنهاض الشعوب الإسلامية.

وفى لمحة من ذلك جاءت إحدى أطروحات عميد الاستشراق الألمانى "جوزيف فان إس": "علم الكلام والمجتمع فى القرن الثانى والثالث للهجرة" مجدِّدَة لدينا ومضات الإحساس بالتراث التَّلِيد وإيقاعاته المتجذِّرة فى خلايا الذاكرة الإنسانية. وعلى وتيرة الجغرافية الفكرية نفسها كانت خُطَى "فان إس" امتدادًا حقيقيًّا لمسيرة المستشرق الكبير "هيلموت ريتر" مع التراث العربى الإسلامى بكل عمقها وزَخَمها، لكن التمايزات الفارقة كانت مرجعيتها إلى تطوُّر التقنيات البحثية وانطلاقات الفكر الفلسفى المُعَاصِر.

قَدَّم "فان إس" أطروحته تلك معتمِدًا على التحليل الإبستمولوجى والسوسيولوجى بشأن العلاقة بين علم الكلام والمجتمع، باحثًا فى دقائق تاريخ التفكير الدينى والاجتماعى والسياسى خلال تلك الحقبة الحيوية الخصبة، مثيرًا لعلاقات جدلية حول عدد غير قليل من المفاهيم والموضوعات والطابع البنيوى للعقل الإسلامى، مُنْطَلِقًا نحو دراسة الخط التطورى للعقيدة، راصدًا المدارس الفقهية فى جميع الأمصار الإسلامية؛ باعتبارها دوائر حضارية متداخلة وممثلة لكيان واحد.

وهو لا يطرح تساؤلات حول الأشياء ذاتها بقدر ما يحاول طَرْح السيرة الجماعية لأصحاب الفعل الاجتماعى، فضلاً عن استخدامه أسلوب السيرة الذاتية لمعرفة ذلك الدور البارز والأهمية الخاصة للحركات الدينية والاجتماعية والسياسية التى قامت منذ تكوين الفرق الإسلامية، وعوامل تشكيل الوعى الإسلامى، وكذلك أغوار الهُوِيَّة ورموزها، والتى أدَّتْ إلى وحدة الفكر الإسلامى، وازدهار علم الكلام، وتطور الفكر العقلانى لدى الفلاسفة المسلمين.

ولما كان يدخل ضمن المسلمات الأولى عند "جوزيف فان" أن علم الكلام لم يقتصر على البحث فى قضايا الذات الإلهية، وأنه ارتبط منذ نشأته بقضايا المجتمع مُتَعَدِّد الثقافات وصراعاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإن الجدلية الفكرية لدى "جوزيف" تكاد تكون قائمة على أسبابها الموضوعية.

وتاريخيًّا فإنه يُرْجِعُ بدايات علم الكلام إلى بنية المُحَاجَجَة فى القرآن، والتى يكمن جوهرها فى المناظرات التى تنشأ للدفاع حول المسائل الدينية بطريقة جدلية، من ثَمَّ فإنه يعتبر أن كلاً من سوريا والحجاز لم يَعُدْ لهما التأثير المطلوب إزاء تطوُّر الفقه، بينما كانت العراق وإيران مناطق جذب لاستخدام الخلاف فى الرأى والرؤية بشكل فائق، مما دفع الفقهاء والمتكلمين -على تبايُن المراكز الحضارية- إلى السعى نحو بلاط الخليفة فى بغداد؛ للمشاركة فى تلك المناظرات التى باتَت تمثِّل تقليدًا ثقافيًّا يرتكز على مبدأ التسامح والحوار، وهو ما أسهم فى خلق عمليات فكرية وتأويلية تستقصى حقيقة التراث، من ثَمَّ فقد أَحْدَث ذلك طفرة ملموسة فى تطوُّر علم الكلام.

ولما كان هذا العلم ينحصر مفهومه فى أنه الفكر الدينى المؤثر فى المجتمع والعصر، فقد اختار دراسة الفكر الاعتزالى لاعتبارات عِدَّة؛ منها: أنه الفكر الذى يمكن أن يمثِّل إطلالة علمية على سائر المدارس الكلامية وسائر الأشخاص، بل على الفكر الدينى بكُلِّيَّتِه منذ بواكير العصر الإسلامى الأول، إضافة إلى أنه الفكر الذى ترك بصماته العريضة على المراحل اللاحقة كافةً بشكل يَصْعُب الانفلات منه، وهو ما حَقَّقَ له الصدارة المُطْلَقَة الناجمة عن جوهر عقلانى محض.

وعلى ذلك فقد أصبحت دراسة المناخ الذى احتوى هذا الفكر لازمة علمية كاشفة لِمَحَكَّات عِدَّة؛ منها: مدى استعداد المجتمع الإسلامى لتقبُّل الرؤى الكلامية، وانفتاحه على الآخر، وجَعْل تلك الرؤى محورًا لتشكيل الحياة الاجتماعية، وقبل ذلك وبعده كان الفكر الاعتزالى هو أول حركة عقلانية تنويرية فى الإسلام طرحت أفكارًا على درجة عظمى من الأهمية والقيمة والتأصيل الفلسفى للعلاقة بين الذات الإلهية والإنسان والنظرة التقدمية

لطبائع الأشياء ولمعنى الوجود والتنوع فى إطار الرؤية التوحيدية، وهو ما سَمَح بوجود صياغة عقلانية للكثير من المسائل الدينية أطاحت بفكرة أن يكون النقل هو محور المعرفة، من ثَمَّ أحدثت هذه الحركة تحوُّلاً جذريًا فى معطيات تاريخ الفكر العربى الإسلامى، وأقامت معادلات تعتمد على استقلالية العقل وزوال الذهنية التقليدية، بما يحوِّل الكثير من القضايا إلى نتائج كانت تلزم لها مقدمات أخرى.

ولقد خاض "فان إس" جولة مريرة فى كتابه حول الاشتباكات العاصفة بين الدينى والسياسى والمجتمعى؛ إذ إن تطويع الفكر الدينى واتِّخاذه مَطِيَّةً سياسية هو أمر له جرائره المكرِّسة لأنماط متباينة من القهر والاستغلال، وهى الخبرة المشهودة منذ نشوء الدولة العربية الإسلامية وتبنِّيها لهذا المذهب أو ذاك، أو هذه الفئة أو تلك؛ لتظلَّ محتفِظة بالغطاء الأيديولوجى الدينى المحقِّق لمآرب سياسية، وهو لا يزال مرضًا عُضَالاً يَفْتِك بأوصال الهوية الإسلامية نحو مَنَازِع الشتات والتحلل.

وعلى ذلك يُثارُ عدد من التساؤلات الحادة المتجلية إثر الغوص فى البانوراما الاستشراقية المعتدلة مثل: هل استطاع الفكر الدينى الإسلامى إحداث مقارنات بين الأفكار التأسيسية المحورية عند رموز هذا الفكر وأقطاب الفلسفة الغربية حول الأفكار ذاتها، وذلك على غرار فكرة اليقين عند "الغزالى" و"ديكارت"، أو تقابُل والتقاء أفكار "برتراند رسل" و"الجرجانى" حول أن المعنى كائن فى طريقة ترتيب المفردات لا فى المفردات من حيث هى كذلك؟ ولأى منهما يمكن أن يتوجَّه الولاء على ما قدَّم من ردود بلغت مرتبة فك الطَّلْسَمات الفلسفية بشكل يقترب أكثر فأكثر من اطياف الحقيقة؟ ولأى مدى سيظل اعتماد الفكر الدينى الإسلامى على الدراسات الاستشراقية النزيهة فى تخريجاتها لروائع مكنونات التراث العربى؟ وهل ستظل قضية تجديد الفكر الدينى قضيةً خلافية تُوَجِّهُها الأهواء ولا تدفعها الثوابت المُعَاصِرة؟ وما الطرائق والأساليب المستوجبة للدراسات المُعَاصِرة المتخذة من التراث موضوعًا ومن منهجه منهجًا؟! وما التحدى الذاتى المخترِق لأصلاب هذا الفكر؟

فى هذا الإطار يرى المفكر العربى "محمد أركون" أن "فان إس" قد شَقَّ طريقًا جديدًا أمام الباحثين للتحرى العلمى عن قضايا ما زالت غير مطروحة رغم أن المسلمين ما زالوا يعيشونها ويعبِّرون عنها فى حياتهم اليومية.

لكن -فى كل الأحوال- ستظل موسوعة "جوزيف فان إس" تمثِّل الجدية والرصانة والموضوعية؛ إذ أشارت إلى الكثير من الدلالات الدينية والاجتماعية الواعية، لكنها وضعت المشتغلين بالفكر العربى الإسلامى -على اختلاف توجُّهاتهم- فى مأزق ثقافى يطرح

إمكانية التماثل والإضافة والتجاوز، بما يُحَتِّم أن تكون الذات الإسلامية المفكرة ذاتًا مُعاصِرة طموحة مجدِّدة مُحَلِّقة فى الآفاق بما انطوى داخلها من تاريخ قادر على العيش فى المستقبل.

ثمانية آلاف مصطلح دينى...
ضرورات فكرية

تُمَثِّل المفاهيم والرمزيات الدينية مَصْدَرَ اعتزاز وتقديس فى نسيج الوعى وآفاق الروح وأعماق المشاعر الباطنية، لكن أشد ما يمكن أن تتعرض له الشعوب هو أن تتحوَّل لديها الأساطير والميثولوجيات إلى حقائق مُطْلَقَة، تُحَرِّكُها نحو أفعال طائشة تَجْنِى من ورائها عَثَرَات كُبْرى.

ونادرة تلك الدراسات والأبحاث المُعَمَّقَة التى تَسْتَهْدِف إقامة جسور حوارية بين الأديان والمعتقدات السائدة لدى شعوب العالَم، والمرتبطة منها بحضارات العالَم القديم فى ظل هذه اللحظة المهيبة التى تتشابك جزئياتها بصورة أشكلت على العلماء والمفكرين، بل أكثر المروِّجين لشيوع موجات العنصرية والتعصب العقائدى.

وأَنْدَر منها تلك الدراسات التى تستقصى على نحو دقيق مصطلحات الأديان ومفاهيمها ورمزياتها على اختلافها وربما تناقُضها، فمنذ أَمَدٍ غير قصير لم يَحْظَ عالَمُنا العربى والإسلامى بإطلالة إبداعية لعمل تراثى أكاديمى يجمع بين دفتيه نحو ما يتجاوز ثمانية آلاف مادة، اشتملت على مسح كامل لكل ما تَزْخَرُ به الأديان السماوية الثلاثة، وديانات الشرق الأقصى، وديانات العالَم القديم من بلاد فارس إلى بلاد ما بين النهرين والتيوتون -الألمان والدنماركيون وجيرانهم الإنجليز-، وقبائل المايا والأزتك، وما عُرِفَ فى أستراليا وآسيا وأفريقيا، فضلاً عن التناوُل المُفَصَّل للممارسات والطقوس النوعية التى تَفْرِضُها تلك الديانات.

إنها موسوعة "أديان ومعتقدات شعوب العالَم" التى أصدَرَتْها مطبوعات "دار الكلمة" فى القاهرة، وقام بتحريرها نخبةٌ هائلة من الأكاديميين والمتخصصين فى العلوم الدينية وفلسفات الأديان وتاريخها. وقد أَعْطَت الموسوعة اهتمامًا مُكَثَّفًا لأكبر الديانات مثل: الهندوسية والبوذية والمسيحية واليهودية والإسلام، كما عَمَدَت الموسوعة -فى منهجية صارمة- إلى تجنُّب سَرْد الوقائع والشخصيات التاريخية، وكذلك الأعراف التى لا تَتَّصِل بالعقيدة مباشرة، إضافة إلى التعرُّض لبعض المذاهب الفلسفية ورُوَّادها مِن الذين لا يمكن إغفال وضعيتهم؛ لأهمية ما أَعْلَنُوه من توجُّهات مُعَيَّنَة، وما صَدَّرُوه من أعمال تَتَعلَّق بصميم أو جوهر العقائد، وطبيعة الشعائر والمعاملات.

واعتدَّت الموسوعة بالثوابت العلمية والضرورات الفكرية فى انسيابية أبعدتها عن شُبْهَةِ التَّحَيُّز وعدم الحياد، وفى إحاطة يَصْعُبُ تكرارها، لا سِيَّمَا فيما يرتبط بالتكوينات البنيوية للأديان عمومًا.

وقد تتشابه هذه الموسوعة فى جانب منها -هو التأصيل النظرى المتين للمفردات العقائدية- مع ما قام به -على مستوى آخر- "عباس محمود العقاد" فى كتابه الموسوعى "الله... كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية" الذى أعطاه فضلاً عن ذلك بُعْدًا تطبيقيًا تَمَثَّل فى استقصاء فكرة الألوهية، وتحليلها فى فِكْر الأمم القديمة كمصر، والهند، والصين، واليابان، وفارس، وبابل، واليونان، من ثَمَّ رَصَدَ البُعْدَ التَّطَوُّرِى والتاريخ الارتقائى للفكرة فى الأديان السماوية، فى إطار نوع من التنظير المتميز الذى يتفق ومعطيات القضايا العُلْوِيَّة.

إن إثارة قضية الأديان فى ذاتها أو مع مقارناتها -سواء قُدِّمَتْ خلال كتاب أو موسوعة أو بحث أكاديمى- إنما تَدْفَع دائمًا نحو تساؤلات تبدو من بداهات الفكر، لكنها تتألق على صعيد استحالات الممارسة، لذا يكون طَرْحُها -لاحقًا ومجدَّدًا- جديرًا بالتأمل الداعى إلى تدارُك الأمور والأشياء قبل انفلاتها كُلِّيًا، وعلى ذلك فهى: هل يمكن أن يَعْبُرَ عالَمُنا العربى والإسلامى إلى فضاءات لغة خاصة تُمَثِّل القاسم المشترك نحو الخروج من بوتقة الصراعات العقائدية والطائفية أو حتى تحجيمها؟ وكيف يمكن لمَحَاوِر العقائد أن تَتَلاقى وتصبح هى العاصم من طوفان الفتن التى تجتاح العالَم؟ بل كيف لمشروع حوار الأديان أن يكون مُحَقِّقًا لأخلاقية الحضارة آنِيًا؟ من ثَمَّ متى تصبح الأديان هى دستور الشعوب؟

إن أكثر المشكلات السياسية التى تكتنف أرجاء العالَم وتُطَوِّقُه هى ذات مغزى دينى، فلو كانت هناك حوارية دينية تَعْتَمِد قِيَم العدل والمساواة والتسامح والتآلف

بين بنى البشر لاختَفَتْ معانى الصراع والتنافر والتنابُذ والفُرْقة والتعصُّب والعنصرية، عملاً بتلك المقولة التى أفرَزَتْها التجربة التاريخية للمسيرة الإنسانية من أن (الصراعات الدينية قد هَدَمَتْ من الكرة الأرضية أَضْعَافَ ما فعلته الحروبُ والزلازل)!

"تودنهوفر"...
وصايا كاتب ألمانى للعالم الإسلامى

قليلة هى موجات المُصَارَحة والمُكَاشَفَة فى عالمنا المعاصر، وكثيرة هى فِخَاخ التَّآمُر والصراع والاستعداء التى طالَت الثقافة والفنون والآداب وشيئًا من ضروب العلم، بعد أن كانت مُكَوِّنًا مِحْوَرِيًّا لخلايا السياسة، وبؤر الاستراتيجية، وفنون التطاوُل والتَّسَلُّط.

وليس جديدًا -ولن يكون- أن تَنْبَرِيَ أصوات غربية عاقلة دِفاعًا عن الحقيقة، واستنفارًا للعالم العربى والإسلامى القابع فى سراديب الخيال والمتدثر بهالات الوهم؛ أملاً فى إحداث صَحْوَة فعلية تُحَقِّق نوعًا من التوازن بين عالَمَين متناقضين أشد التناقض وأقواه؛ وهما: ذلك الشرق الفنان، والغرب المادى، وبينهما تَنْدَثِرُ قضية العدالة الإنسانية.

وقد كان ذلك مما يؤرق ضمائر الكُتَّاب والمفكرين، الذين تَمَثَّلَتْ آخر صيحاتهم فى الألمانى "يورجن تودنهوفر" صاحب كتاب "لماذا تَقْتُلُ يا زيد"، والذى أَحْدَثَ دَوِيًّا هائلاً فى بانوراما السياسات العالمية، وقَدَّمَه نموذجًا فكريًّا رائدًا للعالم الإسلامى... نموذجًا ينطوى على حقائق يمكن إيجازها فى الآتى: إن الغرب أكثر عُنْفًا من العالم الإسلامى؛ إذ إن ملايين المَدَنِيِّين كانوا من ضحايا الحقبة الاستعمارية التى عاناها هذا العالم، وإن معاداة السياسة الغربية تجاه هذا العالم أيضًا إنما مَرْجِعُها إلى الجهل بأبسط الحقائق، كما أن سياسات تُجَّارِ الحروب الغَرْبِيِّين كافةً قد جَعَلَتْ من غير المستغرَب تزايُد وتضخُّم كُتْلَة المتطرفين المنتسبين للإسلام، وإن المسلمين ليسوا أقل تسامُحًا من اليهود أو المسيحيين، وإنهم كانوا أصحاب الإسهام الأكبر فى تدشين الحضارة الغربية.

وهناك ضرورات كثيرة تستوجب على الغرب معاملة العالم الإسلامى بعدالة كما يُعامِل إسرائيل؛ فالمسلمون ذوو قيمة وأهلية، وكل الإرهابيين المُرْتَدُون عباءة الإسلام قَتَلَة، وكذلك كل الذين يشنُّون الحروب المُنْتَهِكَة للقانون الدولى.

إن حب الله وحب الغير تعاليم جوهرية فى الكتب المقدَّسة كافةً، وإن وضعية العالم الإسلامى المُعَاصِر إنما تَسْتَوْجِبُ على المسلمين الاقتداء بنَبِيِّهِم؛ لنشر الإسلام الداعى إلى التقدُّم والتسامُح، من ثَمَّ فعليهم تجريم كل مَنْ يستخدم الدين كقناع.

وعلى ذلك فهناك حقيقة كبرى تستوجب التأكيد، لا سِيَّمَا فى لحظات التأزم والاستكراه، تلك التى يعيشها العالم الإسلامى ويتجرع مرارتها، وهى أن الوحدة الزوحية قد تمزقت فى أوروبا، وأن الثورة التى يمكن أن تخلصها من هذا التبدد لا يمكن أن تأتى إلا عن طريق الشرق: هكذا تحدَّث "فردريك شليجل"، كما أن هناك صيغة استراتيجية تمثل المعادل الموضوعى للبطش السياسى والعسكرى لتلك الأنظمة -المطيحة بقيم العدالة والحرية، والمنفلتة من دائرة السواء- قد أفرزتها قريحة "تشرشل" عبر تجارب الإمبراطوريات ومسار حركة التاريخ؛ وهى أنه عندما تكون الأمم قوية لا تكون عادلة، وعندما ترغب فى أن تكون عادلة تكون قد فقدت قُوَّتَها.

ويختم "تودنهوفر" وصاياه مُؤَكِّدًا أن فن السياسة قد صارت له أولوية كبرى على فن الحرب فى عالم اليوم، وأنه لا شىء مُطْلَقًا يمكن أن يَدْعَمَ الإرهاب أكثر من حروب الغرب على الإرهاب، وهذه الحروب ليست أكثر الأعمال خِسَّةً ودناءة؛ وإنما هى الطريق الأقل ذكاءً فى مواجهة الإرهاب!

ذلك بعض من النداءات المُخْلِصَة لـ"تودنهوفر"، أراد بها إعلاء وضعية العالم الإسلامى المستضعَف، وزَجْر العالم الغربى المُتَجَبِّر... فهل نستفيق؟!

رؤى شرقية
فى الفردوس الفكرى

"محمد إقبال"...
الثورة الروحية فى الإسلام

لم يكن هناك -فى عصرنا الحديث- مَنْ مَنَحَ الظاهرة الروحية فى الإسلام من فيوضاته واستغراقه وتأملاته وانهماكه النفسى وحضوره الذهنى بكل ما حمل من شرارات الوعى وطاقاته مثلما حدث مع الشاعر والفيلسوف الإسلامى "محمد إقبال"، الذى خاض محاولات دءوبة آملاً فى استكشاف بصيص من إشراقاتها، مستلهمًا كل الدلالات الكونية الباعثة على التساؤل والتفسير والتعليل، ليس باعتماد جدليات المنطق المجرد؛ بل مستندًا إلى أُسُس منطق روحى يَمْقُت المادية بآفاقها الضَّيِقَة وبركائزها المبهوتة من أسباب ومسبِّبات ومقدِمات ونتائج ومُثيرات واستجابات، مُرْتَقِيًا فوق السببية ذاتها إلى عوالم أرحب تحلِّق فيها ملكات النفس وموسيقى الأبد وملاحم السرمدية.

ولعل إبداعات "إقبال" ستظل متألقة بما قدَّم من أنموذج فكرى عقائدى صوفى شِعرى رائد متميز إلى مدى لا يُطال. وكانت رُوح الثقافة الإسلامية هى جوهر مشروع "إقبال"، بكل ما حَوَتْ من نفائس وذخائر كأطروحة تقدُّمية يمكن أن تَعْصِم الإنسانية المُعَاصِرة من ويلات التقدم السلبى، وقشور التحضر الزائف، وعصمة مسيرة العلم من الإصرار على المضى نحو تناقضات ربما لا تَتَّفِق بحال مع طبيعة العلم ذاته، بل إنها تُعَدُّ مفسدة للطابع الإنسانى فى نقائه وفطرته!

ولقد تجلَّت محاور مشروع "إقبال" -لا سِيَّمَا فى مخطوطه "روح الثقافة الإسلامية"- فى دفاعاته الرائدة عن العالَمية الإسلامية أثناء التواجه العاصف مع

النزعات القومية العنصرية كافةً، وفى أن للمعرفة مصادر ثلاثة هى التجربة الجُوَّانيـة، والطبيعة، والتاريخ، وهـو مـا تـتجلى معـه روح الإسـلام بسُـمُوِّها العُلْـوى، وكيـف أن الشهادة فى الإسلام قد خَلَعَتْ عن قوى الطبيعة كلها صفات الألوهيـة، تلـك الصـفات التى أضْفَتْها عليها الثقافات السابقة على الإسلام، وأيضًـا كيـف أن الأديـان والثقافـات قبل الإسلام لم ترتفع إلى مستوى الإدراك الكامل لفكرة الإنسانية كوحدة عضوية، بينما وحدة الإنسانية تُعَدُّ عاملاً حيًّا فى حياة المسلم، من ثَمَّ فالمسلم وحده هو الذى يمكنه النظر إلى التاريخ كحركة جماعية متواصلة، وكتطور حتمى حقيقى فى المد الزمنى.

ولقد مثَّل الإسلام ثورة فكرية كبرى ضد الفلسفة الإغريقية؛ إذ إن الروح القرآنيـة كانت فى أساسها متعارِضة كُلِّيَّة مـع الفلسـفة القديمـة، ولقـد فشـلت محـاولات فهـم القرآن فى ضوء تلك الفلسفات؛ إذ تميل هذه الروح إلى ما هو واقعى ملموس، بينما لا تَعْبُر تلك الفلسفات دوائر التأمل والتنظير إغفالاً للواقع.

ويَعْتَبِر "إقبال" -وفى مصداقية عليا تتَّسِق ومساحة الشـفافية الروحيـة- أن مـيلاد الإسلام كان ميلادًا للعقل الاستدلالى، من ثَمَّ ففى الإسلام تبلغ النُّبُوَّة كمالها باكتشـافها ضرورة وضع نهاية لمسيرة النبوات، بحيـث تكـون النُّبُـوَّة الخاتمـة، ولقـد كـان إبطـال الإسلام للكهنوت والملكية الوراثية، ودعوة القـرآن المسـتمرة لإعـمال العقـل وممارسـة التجارب واعتراك الواقع، والتأكيد عـلى النظـر فى الكـون والتـاريخ كمصـادر للمعرفـة الإنسانية، يُعْتَبَرُ جوانب وزوايا مختلفة لفكرة واحدة جديدة جـاء بهـا الإسـلام؛ وهـى ختام النُّبُوَّة، وهى فكرة فى محتواها لا تعنى توقُّف التجربة الصوفية وجمودها؛ إذ إن القرآن يَعْتَبِر الأنفُس والآفاق مصادر حيوية للمعرفة على اختلاف تنويعاتها ومناحيها.

ويتعرض "إقبال" للفرق السيكولوجى بين الوعى النبوى والوعى الصـوفى؛ فالصـوفى لا يريد مُطْلَقًا أن يرجع من منازل السـكينة التـى ذاقهـا فى تجربـة التوحـد ومقـام الشـهود، وحتى لو عاد فعودته تلك لا تعنى الكثير بالنسبة للبشرية، خلافًا لعودة النبـى التـى هـى عودة خلاَّقة مبدعة؛ إذ إنـه يعـود لـكى يقـتحم الـزمن، قاصـدًا الـتحكم فى قـوى التـاريخ، وتكريس عالَم جديد من المثل العليا... إنها يقظة عارمة لقواه النفسية الجُوَّانِيَّة.

ولعل أبرز خصائص شخصية النبى أنه الكائن المتنـاهى الـذى يغـوص إلى أعـماق حياته الروحية اللانهائية، حيث يتلقى من فيض الوحى الإلهى لا ليبقى هناك متـأمِّلاً؛ وإنما ليطفو مرة أخرى صاعدًا إلى أعلى بقوة دافعة جديدة، وعلى ذلـك فنبـى الإسـلام يقف ما بين العالَم القديم والحديث؛ فهـو مـن ناحيـة مصـدر رسـالته يُعتـبر مُنْتَمِيًـا للعالَم القديم، أمَّا من ناحية روح رسالته فيُعتبر مُنْتَمِيًا إلى العالَم الحديث.

ويقدِّم "إقبال" -فى إفاضة- العديد من الشروح، نافيًا أن تقود فكرة انتهاء النُّبُوَّة إلى أن المصير النهائى للحياة هو إحلال العقل نهائيًّا محل العاطفة والشعور، فهو شىء غير ممكن وغير مرغوب، من ثَمَّ تتمثل القيمة العقلية الحقيقية للفكرة فى كونها تَتَّجِه بنا إلى خَلْق موقف نقدى من التجربة الصوفية؛ إذ تجعلنا نعتقد أن كل سُلْطَة شخصية تَدَّعِى أن لها أصلاً فوق الطبيعة قد انتهى عهدها من تاريخ البشرية.

ومثل هذا الاعتقاد فى حد ذاته هو قوة نفسية تكبح ظهور مثل هذه السُّلْطَة ونموها، فضلاً عن أن هذه الفكرة تفتح آفاقًا جديدة للمعرفة فى مجال التجربة الجُوَّانِيَّة للإنسان.

وحول الإشكالية الفكرية الكبرى يطرح "إقبال" منظورات إسلامية حول التركيبة الأزلية للكون فى إطار بُعْدَيِن هما: الزمان والمكان، مؤكِّدًا أن الكون -باعتباره مجموعة من الأشياء المتناهية- يُعْتَبَر الزمن بالنسبة إليه سلسلة من لحظات يتباعد بعضها عن بعض، من ثَمَّ يصبح الزمن عدمًا لا تأثير له، ومثل هذه الرؤية للكون لا تؤدى بالعقل المفكِّر إلى أى نتيجة، والتفكير فى وضع حد للمكان والزمان المُدْرَكَيْن حِسِّيًّا يجعل العقل يترنح حائرًا؛ إذ إن المتناهى -بوصفه متناهيًا- هو صنم يعوق حركة العقل، أو إنه لكى يجتاز العقل حدود المتناهى فعليه أن يتغلب على فكرة العاقب الزمنى وعلى فكرة الفراغ البحت للمكان المحسوس، وعلى ذلك يجب استحضار فكرة أن ألفاظ القرب والاتصال والانفصال المتبادل -والتى تنطبق على الأجسام المادية- لا تنطبق على الذات الإلهية؛ فالحياة الإلهية تتصل بالكون كله على غرار اتصال الروح بالجسد، فالروح لا هى داخل الجسد ولا هى خارجه ولا هى قريبة منه ولا هى منفصلة عنه، ومع ذلك فإن اتصالها بكل ذَرَّة فى الجسد هو أمر حقيقى، لكن من المستحيل إدراك هذا الاتصال إلا بافتراض نوع من المكان يتواءم مع رِقَّة الروح ودِقَّتِها.

وعلى كل ذلك كيف استلهم العالَم الإسلامى تلك التجربة الروحية للفيلسوف "إقبال" عاملاً على توظيفها فى تكريس الطابع المتميز للشرق العربى الإسلامى عن ذلك الغرب المادى؟ وهل يمثِّل الجانب الروحى الآن بُعْدًا مؤثِّرًا فى حياة العالَم الإسلامى؟ أم إن هذا العالَم يتقوقع فى نقطة ما بين الروحى والمادى؟ أم إنه قد خرج عن أطوار هذه وتلك فلم تَصِرْ له أخصّ خصائصه القديمة؟ وهل استطعنا إنتاج دراسات مقارنة عن مستوى الأداء الفكرى والعلمى للدراسات الروحية فى الغرب لنستكشف مدى عمق ما يذخر به التراث الإسلامى من تلك الدراسات؟ وهل استوقَفَتْنا تلك التجارب الكونية المروعة التى ينهض بها الغرب الآن ليستوثق من صحة المقدمات العلمية عن

نشأة الكون؟ أم إننا اكتفينا بالنتائج القرآنية حول تلك القضية من دون أن نَعِيَ مقدِّماتها؟!

إن عالَمنا الإسلامى -فى لحظاته هذه- ليس فى حاجة إلى شيء قَدْر حاجته إلى مشروع إحيائى لبَعْث رُوح الثقافة والفكر والعقيدة والحداثة، ويكون هو المشروع التكاملى لروح الاستنارة الغائبة عن طابع العقل الإسلامى، والتى حصد الإسلام جرائرها طويلاً، فكان أبسط الانعكاسات هو تقوقع التجربة الدينية، وعجزها عن أن تتحول إلى قوى عالَمية حية مُلْهِمَة!

"محمد إقبال"...
طغيان الوعى الدينى

لم تَكُنْ أنشودات الصحوة الإسلامية -بكل ما حملت من إشراقات روحية ورؤى مضيئة وأفكار نيرة وتوجهات عملاقة- إلا انطلاقًا من تلك الضرورات الحضارية العاصفة التى اقْتَحَمَتْ سراديب عقل "محمد إقبال" فى مواجهة ذلك التَرَدِّى والانسحاق الإسلامى، الذى بات صِفَةً لَصِيقَةً لأُمَّةٍ أصبحت أثرًا بعد عَين، وجسدًا مُسجى، لا يُرْتَجَى منه تحريكُ ساكن بعد أن طَمَسَ رسالته الإنسانية، وبدَّدَ معالِم ذلك الدور الأسطورى الخالد؛ أملاً فى استعادة الذِّهْنِيَّة الخلاَّقة المُبْدِعَة من سَطْوَة فِقْه التخلُّف وبراثن نظريات التراجع التى اسْتَعْبَدَت الذَّات الإسلامية طويلاً حتى أَوْدَتْ بحاضرها، بل جعلت هذا الحاضر هائمًا مُغْتَرِبًا عن ماضيها، ويخيِّم بظلاله القاتمة على مستقبلها!

وتلك هى المُعْضِلَة والطِّلْسَم المستوجِب لبُزُوغِ آلياتٍ جديدة تُقِيلُ العقل الإسلامى من عَثَرَاتِه الحادَّة، وتَرُدُّه لمِحْرَابِه المقدَّس لينهض بكيان مُهْتَرِئ فى محاولة رائدة للإقلاع.

واستدعاءً للحاسة التاريخية والشغف المعرفى لدى "إقبال" أَتَتْ أُطروحته "تجديد الفكر الدينى" فى إطار شموخ بِنْيَتِه الفلسفية التى استبطن خلالها أغوار البانوراما الفكرية حول القضايا الإسلامية منذ زمن اليونانيين وحتى العصر الحديث؛ إذ حَشَدَ العديد من القضايا الكبرى، مُسْتَحْضِرًا الرُّؤَى الغربية، ومُقَيِّمًا مدى تماثُلها وتناقُضها مع

التراث وحقائقه السَّرْمَدِيَّة، ومُقَدِّمًا الاستدلالات على عُمْقِ الإشارات والمعانى الواردة بالنص القرآنى المقدَّس، من خلال ترجمة وإعادة شرح وتفسير هذا النص فى ضوء جَدَلِيَّات النظريات العلمية والمستجدات والموجودات والرؤى الفلسفية، وذلك بجانب الخوض فى استقصاء أشواط المنظومة المفاهيمية عن: المادة، والروح، والخلق، والزمان، والإرادة، والمشيئة، والقدرة، والعدمية، والمعرفة، والخلود، والأَبَدِيَّة، والذات الإلهية، والغيب.

وعلى ذلك، فهو لا يُقَدِّمُ نَمَطًا خاصًّا أو استراتيجية محدَّدَة فى تجديد الفكر الدينى؛ وإنما يمثِّل كتابه دعوة صريحة للغَوْص والتَّمَاهِى مع مفردات النص الدينى، واستحضارها فى بؤرة الشعور وهامشه، وامتدادات المعانى وتحوراتها مع البُعْد الزمنى، بما يؤكِّد ثُبُوتَ الحقائق الكونية العليا، ويَطْرَح حَتْمِيَّة صلاحية النص زمانيًّا ومكانيًّا، على عكس ما رَدَّدَهُ بعض الحركات الاستشراقية وليدة الحضارة، التى فَقَدَتْ وحدتها الرُّوحِيَّة بتأكيدها الصراع بين القِيَمِ الدينية والقِيَمِ السياسية.

ولقد كانت رؤية "إقبال" للحياة الدينية المثلى أن تكون ذات أطوار منطقية، منها: طور الإيمان، وطور الفكر، وطور الاستكشاف. وفى هذا الأخير تكون الحياة الدينية أداةَ دَفْعٍ وفاعلية لطموح الإنسان نحو الاتصال المباشر بالحقيقة العليا؛ بحيث يُصْبِحُ الدين تَمَثُّلاً للحياة والقدرة، حيث يكتسب الفرد شخصية حُرَّةً، ليس بالتحلُّل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أَصْلِها وجوهرها فى أعماق شعوره؛ تمهيدًا لمحاولة إدراك المعنى الكامل للقوة الكونية العظيمة.

وتتجسد اجتهادات "إقبال" -المعتَمِدة على التأمُّل والاستغراق الصوفى- فى تعميق المعانى ذات القالبية الثابتة فى مناحى العقل الإسلامى، على غرار المفهوم التنويرى للنُّبُوَّة، التى يرى أنها قد بلغت كمالها فى إدراك الحاجة إلى إلغاء النُّبُوَّة ذاتها، وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود مُعْتَمِدًا إلى الأبد على مقود يُقَادُ منه؛ إذ إن الإنسان لكى يَحْصُلَ كمالُ معرفته لنفسه يَنْبَغِى أن يُتْرَكَ لِيَعْتَمِدَ فى النهاية على وسائله هو.

وينطلق "إقبال" -باعتباره صاحب الدعوة للتغيير للذَّات الفَرْدِيَّة والجَمْعِيَّة- إلى معنى آخر فى إطار إشعاعاته الفكرية، وهو معنى وفعل الصلاة؛ إذ يرى أن العبادات إنما يختلف تأثيرها باختلاف طبيعة الوعى ودرجاته، وأنها -فى حالة وعى النُّبُوَّة- تكون مُبْدِعَةً فى الغالب؛ إذ إنها تَتَّجِهُ نحو إيجاد عالَم أخلاقى تُطَبَّقُ فيه تعاليم الدعوة.

وإذا كانت رُوحُ كل صلاة رُوحًا اجتماعية لأُناسٍ يَفْتَحُون أعماق نفوسهم لتَلْبِيَة باعث واحد، ففى ذلك تَكْمُنُ حقيقة سيكولوجية؛ إذ إن الاجتماع إنما ينمِّى قُوَى الإدراك فى الرجل العادى، ويُعَمِّقُ شعوره، ويحرِّك إرادته إلى درجة لا يعرفها فى عزلته، وفى كل الأحوال لا تزال الصلاة سِرًّا غامضًا لم يَكْشِفْ علماء النفس عن تلك القوانين الخاصة بالحساسية الإنسانية فى حالة التَّجَمُّع تلك.

وعلى صعيد المَنْحَى الفلسفى، فالصلاة هى تعبير عن مَكْنُون شَوْقِ الإنسان إلى من يَسْتَجِيبُ دعاءه فى ذلك العالَم المُخِيف، إضافة إلى أنها فِعْلٌ فريد من أفعال الاستكشاف، تؤكِّد به الذات الباحثة -فى اللحظة نفسها التى تُنْكِرُ فيها ذاتها- قَدْرَ نفسها، ومبررات وجودها؛ بوصفها عاملاً مُحَرِّكًا فى حياة الكون، بجانب ما لها من قيمة فكرية تشير إلى الأمل فى تحقيق الوحدة الضرورية للبشر كحقيقة دامغة، وذلك بالقضاء على جميع الفوارق التى تميِّز بينهم.

وتنطلق رؤى "إقبال" إلى أن لحظة ظهور الأفكار الحُرَّة فى الإسلام هى أَدَقّ اللحظات فى تاريخه؛ إذ إن الإسلام وَحْده هو القادر على تأهيل الإنسان العصرى، وإعداده خُلُقِيًّا لتحمُّل التَّبَعِيَّة العظمى التى لا بُدَّ أن تتمخض عنها حركة العلم فى ظل مجتمعات يحرِّكها التنافس الوحشى، وإن الإنسانية إنما تحتاج دائمًا وأبدًا إلى أمور ثلاثة: أولها: تأويل الكون تأويلاً روحيًّا يَتَّسِقُ والقِيَمَ الإسلامية، وتحريرُ رُوحِ الفرد، ووَضْعُ مبادئ أساسية ذات أهمية عليا تُوَجِّه تَطَوُّرَ المجتمع الإنسانى على أُسُس روحية.

ذلك بعضٌ من قطوف المعالجة الفلسفية لأزمة الإنسان المُعَاصِر، قَدَّمَها "إقبال" انطلاقًا من قناعاته الراسخة التى تتقدمها مقولة: "إن كل شىء فى هذا الكون أَزَلِى أَبَدِى الأسئلة هنا والإجابات هناك"! لكن لن تُلْتَمَسَ تلك الإجابات إلا بدَعْمِ المسيرة الروحية الغائبة؛ فهى وسيلة الإنقاذ المُثْلَى مِنْ قَبْلُ ومِنْ بَعْدُ.

"أركون" ونقد الممارسات الاعتباطية للعقل الدينى

بَوْنٌ هائلٌ، وتبايناتٌ حادَّةٌ، بين سَطْوَة الوعى الأسطورى وطغيانه، وتَقَهْقُرِ الوعى التاريخى وانزوائه... خطرٌ داهمٌ له انعكاسات مُحْبِطَة حين يَكْمُنُ ويَتَحَصَّن بالفجوة بينهما، لا سِيَّمَا فى التَّمَاسِ مع مدارَج العقل الإسلامى وقنوات الوعى الدينى بصفة عامة.

ولعل جَوْهَر الأزمة الحضارية الصارخة إنما ينطوى -فى شىء منه- على طبيعة الوعى المُتَرَاجِع المُتَلَفِّع بزُخْرُف الماضى والوعى السائد الذى أَنْجَزَ وأَبْدَعَ، مُؤَكِّدًا أَهْلِيَّتَه للقيادة الكونية المُعَاصِرة.

ولقد كانت -ولا تزال- أرقى وأسمى المعالجات -أكاديميًّا وفكريًّا- فيما يرتبط بتشريح العقل الإسلامى هى للدكتور "محمد أركون" بكل تَجَلّياته ومَلَكَاته الفائقة فى تفتيت الإشكاليات، وغَرْبَلَة القضايا، وتحليل المضمونات، وتطويع المناهج والأدوات، والاستدلال بالمرجعيات الكبرى فى التأصيل، بما يَضَعُ المحيط العربى والإسلامى بأَسْرِه أمام مآزقه الفعلية وتوعُّكاته الحائلة دون إطلالة جديدة على العالَم تَخَفُّفًا من صدمة المستقبَل.

والمتأمل فى كتاب "أركون" أو وثيقته الفكرية المسماة "قضايا فى نقد العقل الدينى... كيف نفهم الإسلام اليوم" يجده يطرح سؤاله المحورى عن كيفية تحرير العقل النقدى من القيود الإبستمولوجية التى فرضها العقل الدوجمائى الأصولى على جميع الممارسات الفكرية والثقافية، والتى حَوَّل خلالها ما كان يمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكيرُ فيه؛ بحيث صار منظومة معرفية ذات مرجعية مشتركة لما يُسَمَّى باللاهوت السياسى المرتبط بالموروث أكثر من ارتباطه بطبيعة العقل الاستطلاعى المستقبلى

الطامح للتعرف على ما مُنِعَ التفكير فيه فأُبْعِدَ عن دائرة الاستكشاف؛ لكى تَبْقَى مشروعية أنواع السُّلْطَة والحاكمية مؤثِّرة فى المخيال الدينى والسياسى تأثيرًا ميثولوجيًّا تقديسيًّا مهما كانت الظروف التاريخية والأُطُر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية، من ثَمَّ تَتَجَسَّدُ فكرة التواصل المستحيل بين العقلين، إلا لو بَرَزَ دَوْرُ التمرُّد العقلى ضد الممارسات الاعتباطية للعقل!

وهذا التواصل المستحيل -العائد إلى تلك الخصومة التاريخية بين الإسلام والغرب- قد تَمَّتْ صياغته إلى نوع من التضادّ لاهوتيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا ونفسيًّا، لذا فقد استهدفت أطروحة "أركون" تفكيكَ مناخين من الفكر؛ لتجاوُز المنهجية الوصفية السردية التَّبْجيلِيَّة إلى المنهجية التفكيكية على المارسة التاريخية على الصعيدين، وهو ما انعكس بالفعل على أبعاد مشكلة القطيعة المعرفية بين نظام الفكر العربى الإسلامى الكلاسيكى المنغلق، والحداثة الفكرية التى لم يَتِمَّ هضمها أو استيعابها فى إطار برامج التعليم العربية أو الإسلامية، وعلى ذلك تَتَجَسَّد جَدَلِيَّة المُفَكَّر فيه واللامُفَكَّر فيه.

فالسياجات المشكَّلة من العقائد الإيمانية -والتى أُبْقِيَت بعيدًا عن كل تفحُّص نقدى أو علمى؛ بسبب استخدام استراتيجية رفض العلم، بحُجَّة أنه اختزالى، والتأكيد على الطابع الذى لا يُخْتَزَل للروحانيات، ثم رَفْض الحق فى الاختلاف الدينى، وتغليب الوَحْى على كل معرفة بشرية- جعلت الإيمان بالمعنى التقليدى أو التسليمى غير الإيمان بالمعنى الحديث؛ فإيمان ما قبل النقد التاريخى هو غير إيمان ما بعد النقد التاريخى، وهو بالمعنى الحديث يَعْنِى التعقُّل قبل الإيمان أو الإيمان بعد التعقل.

لكن الخطيئة الفكرية الكبرى -فى رؤية "أركون"- إنما تتمثل فى أن الإسلام قد عايَشَ الحداثة باعتبارها غَزْوًا فِكْرِيًّا عدوانيًّا، ولم يَعِشْها بصفتها ظاهرة تاريخية محلية وكونية فى آن... ظاهرة تطمح إلى تعميم ذاتها ومبادئها على الشعوب كافةً، وهو ما ينبغى معه معرفة إجابة تساؤلات من قبيل: ما أسباب توقُّف الحيوية الفكرية فى المناطق التى انْتَشَرَ فيها الإسلام بين القرنين السابع والثالث عشر الميلاديين؟ ولماذا أقلعت تلك الحيوية الفكرية والعلمية والفلسفية فى أوروبا بعد القرن الثالث عشر بالذات؟ ولماذا غاب العالَم العربى والإسلامى عن هذه المغامرة التاريخية الكبرى للحداثة؟ ثم لماذا تظهر فيه -حتى بدايات القرن الحادى والعشرين- قوى ارتدادية هائلة تَرْفُض الغرب وحداثته بكل قوة وعنف؟

فتلك القوى الانتكاسية قد أصبحت أحد الأقطاب السياسية فى العالَم المُعَاصِر، بل أصبحَت تَدْخُلُ فى حسابات الاستراتيجيين، وباتَتْ هى القطب المضاد للغرب وعولمته وحداثته بعد انهيار الشيوعية.

من هنا فالفكر الإسلامى المُعَاصِر يتجه نحو عملية نَزْع الصبغة التاريخية عن ماضيه على مستوى النصوص التأسيسية والشخصيات الكبرى للإسلام، فهناك تلاعبات أيديولوجية بالقرآن، والحديث، والسيرة النبوية، وسِيَر الصحابة، ومفهوم الشريعة، والفقه. وهى تتضافر لكى تمحو التاريخ الواقعى المحسوس والسياق الاجتماعى والأنثروبولوجى؛ كل ذلك أَمَلاً فى انتصار المخيال السياسى والممارسات الجماعيةِ للدِّين الطَّقْسِيِّ الشَّعَائِرِيِّ، وهو ما يُبَلْوِرُ الهوة العميقة بين ما يفرضه العقل الدوجمائى، وما يفتحه الخطاب القرآنى من آفاق متعددة للتفكير والتأويل والمعانى الاحتمالية والإبداعات الرمزية.

فالتفاوت التاريخى المريع الكائن بين المجتمعات الإسلامية والغربية إنما يكمن فى كيفية ممارسة الفِكْر فى السياق الإسلامى، وفى ذلك التقدُّم الهائل، إثر المعرفة العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية، ولن تتقلص مساحته إلا بوجود فِكْر جديد قادر على هضم المكتسبات الإيجابية للحداثة دون التَّنَكُّر للمكتسبات الإيجابية للتراث، لا سِيَّمَا فى فترته الإبداعية، وبكل خطوطه واتجاهاته.

ويميل "أركون" إلى التفرقة الحادَّة بين الإسلام المُعَاصِر والحركات الأصولية التى لم تَعُدْ تَهْتَمُّ بتطوير الفعلية الفكرية والتفسيرية كما كان الحال فى الإسلام الكلاسيكى... إسلام الإنتاج والإبداع والازدهار؛ وإنما انشغَلَتْ تلك الحركات بضرورة الانخراط السياسى، وتغليبه على إبداعٍ مرافقٍ فِكْرِيٍّ للممارَسة الدينية، وحتى أيضًا على أولوية البُعْدِ الرُّوحِى؛ إذ لم تَعُدْ تُفَكِّر إلا فى بلوغ مرامى السُّلْطَة ومُعْطَيات القوة، من ثَمَّ كانت التناقُضية والقَطِيعة مع الإسلام الكلاسيكى الذى شَهِدَ تَعَدُّدِيَّة عقائدية مدهشة بين شتى المذاهب الإسلامية، بجانب تميُّزه بالانفتاح الفكرى والعقلى، واهتمامه بالتجربة الصوفية.

لذا فإن الآلية الفاعلة إنما تكمن فى ضرورة إدراك أنه ينبغى أن تتم السيطرة على أُطُرِ وأدوات الفكر الذى تَسْتَخْدِمُه القوى العظمى المهيمنة، فهى التى تحدد كل محاور المصير التاريخى للبشرية؛ لأن المنهجيات الفكرية والتوجهات المعرفية هى التى تَتَحَكَّمُ فى أنماط تفسير كل تراثات الماضى، لا سِيَّمَا التراث العربِى الإسلامى، من ثَمَّ لا بُدَّ من المراقبة العليا لهذه المنهجيات؛ لكيلا تُنْتِجَ معارفَ خاطئةً ووَعْيًا خاطئًا كذلك، ولكيلا تُوَلِّدُ كائنات ذهنية أو مفاهيم تجريدية وتقيم بينها من التضاد الكامل ما لا يجعل لها مُعَادِلاً على أرض الواقع.

"مصطفى صادق الرافعى"...
مشروع إسلامى للمستقبل الإنسانى

ليست هناك فى الثقافة العربية الإسلامية إطلالة فكرية واعية عاشقة مفتونة برُوح الإسلام وجوهره كتلك الإطلالة الإبداعية لـ"مصطفى صادق الرافعى" على فلسفة الإسلام فى مغزاها الحى، ودلالتها القاطعة، وعُمْقها المعرفى، وثرائها التاريخى، وتطويقها الفذ للأفكار الشامخة، والمذاهب المتسيِّدة والرؤى المتفهمة المستبصِرة.

فحين تلتمس فى الإسلام معانيه الخالدة، ومواقفه التاريخية، وإشراقه الروحى، وتنظيره الكونى، ومبادئه الرفيعة، وقِيَمه السامية، وشرائعه العادلة، ومنهجه القويم، وأبعاده الإنسانية العليا، وتجلِّياته السّمحة، وأغواره العقلية، ومنعطفاته المنطقية، وقوته المنسابة فى الأُفُق الزمنى، وحقائقه البديعة، وألفاظه الخلابة، وطرائقه المتميزة، ومَلَكاته الآسِرة، وسياقاته النفسية، وعوالمه الرحبة، وسكينته المفرطة، وثوابته المتحدية، وقصصه المبهرة، ولغته الإعجازية، وعلومه المتشعبة، وجدلياته المستقيمة، وحوارياته المُفْحِمة، وقضاياه الدقيقة، ومعالجاته الناجعة، وعطاءه الفياض، وشموليته الفذة، ونورانيته الغامرة، وجلاله الأَبَدِى.

أقول إنه حين نلتمس كل ذلك يأتى "الرافعى" ليسجِّلَ من سمات الشموخ الفكرى فى الإسلام ما يتجاوز التوصيف، حتى لو قلنا إنها صوفية مذهلة، وفهم مستقيم، ولغة رائقة، وفكر راقٍ، ومنهج معتدل، واستبطان خطير، واستحضار مروِّع، وسرد مُعْجِز، واستخلاص منطقى، واستدعاء روحى، وشواهد دامغة، وأُفُق لا محدود من فضاءات الذكاء والوعى.

وعلى ذلك فلقد استطالت الملحمة الإسلامية لـ"الرافعى" غاصَّة بنفائس ودُرَر إيمانية كبرى ذات إشعاع مؤثِّر، حين استفاضت فى تحليل تنويعات إسلامية ترتبط بالإشراق الإلهى، وحقيقة المسلم، وثبات الأخلاق، وما فوق الآدمية أو الإسراء والمعراج، وسمو الفقر، والإنسانية العليا، ودروس من النُّبُوَّة، ووحى الهجرة، وشهر للثورة.

ولعله قد أوجز وفى مضمون فلسفى اتَّسَم بشيوع الروح الإسلامية، حين أعرب عن أن الدين ليس إلا يقظة للنفس تحقِّق فضائلها، وأن أكبر أغراض الإسلام أن يجعل من خشية الله قانونَ وجود الإنسان على الأرض، وأنه ما سُمِّىَ الإسلام كذلك إلا لأنه إسلام النفس إلى واجبها، أى إلى الحقيقة فى الحياة الاجتماعية، وكأن المسلم يُنْكِر ذاته فيُسْلِمُها إلى الإنسانية تُصَرِّفها نحو كمالها ومعاليها، فلا حَظَّ له هو من نفسه يمسكها عن شهواتها ومنافعها، ولكن للإنسانية بها الحظ.

ولعل الإسلام فى جملته إنما ينطوى على مبدأ إنكار الذات وإسلامها طائعةً لفروضها وواجباتها، وكلما ارتدت إلى مَنْزَعِها الحيوانى أسلمها صاحبها إلى وازعها الإلهى؛ إذ إن الدين الإسلامى قوة روحية يَلْقَى بها المؤمن أحوال الحياة، فلا يثبت بإزائها شىء على شيئيته؛ إذ الروح خلود وبقاء، والمادة تحوُّل وفناء، ومن ثَمَّ تَخْضَع الذات المؤمنة وتتغير معها إن لم تُخْضِعْهَا، وإن لم تَتَغَيَّرْ لا تتغير الروح بها، وأساس الإيمان أن ما ينتهى لا ينبغى أن ينصرف بما لا ينتهى.

وإذا كان الإسلام دين يعلو بالقوة ويدعو إليها ويريد إخضاع الدنيا وحُكْمَ العالَم فليس ذلك لإعزاز الأقوى وإذلال الأضعف؛ ولكن للارتفاع بالأضعف إلى الأقوى. وفرق حَادّ ما بين شريعته وشرائع القوة، التى هى قوة سيادة الطبيعة وتحكُّمها، أمَّا هو فقوة سيادة الفضيلة وتغلُّبها، وتلك تعمل للتفريق وهو يعمل للمساواة وسيادة الطبيعة، وعملها للتفريق هو أساس العبودية، وغَلَبَة الفضيلة -وعملها للمساواة- هى أعظم وسائل الحُرِّيَّة.

من هنا كانت منطلقات "الرافعى" للخوض فى معنى النُّبُوَّة، محدِّدًا أن المعنى الآدمى فى هذه الإنسانية كأنما وَهَن من طول الدهر عليه، فابتعث الله تاريخ العقل بآدم جديد بدأت به الدنيا فى تطورها الأعلى من حيث يرتفع الإنسان على ذاته كما بدأت من حيث يوجد الإنسان فى ذاته، فكانت الإنسانية فى مسيرتها بين اثنين: أحدهما فتح لها طريق المجىء من الجنة، والثانى فتح لها طريق العودة إليها، ومن ثَمَّ كان آدم سر وجود الإنسانية، وكان محمد ﷺ سر كمالها.

وعلى ذلك، فحقيقة النُّبُوَّة أنها قوة من الوجود فى إنسان مختار، جاءت لتُصْلِحَ الوجود الإنسانى به؛ لتُقِرَّ فى هذه الحَيَوَاتِيَّة المهذبة مَثَلَها الأعلى بدلالتها على طريقها النفسى مع طريقها الطبيعى، فيكون مع الانحطاطِ الرقىُّ، ومع النقصِ الكمالُ، ومع حُكْمِ الغريزة التحكُّمُ فى الغريزة، ومع الظُّلْمَةِ المادية الإشرافُ الروحانى، فما المعجزات إلا شأن تلك القوة الباطنة، لا شأن إنسانها الظاهر؛ إذ من يُنْكِر أن قُوَى الوجود هى - فى نفسها- إعجاز للعقل البشرى؟

وما الشهادة للنُّبُوَّة إلا أن تكون نفسُ النبى هى أبلغ نفوس قومه فى طباعه وشمائله، طبيعة قائمة وحدها كأنها الوضع النفسانى الدقيق الذى يُنْصَب لتصحيح الوضع المغلوط للبشرية فى عالَم المادة وتنازُع البقاء، وكأن الحقيقة السامية فى هذا النبى تُنادِى الناس أن قابِلوا على هذا الأصل، وصحِّحوا ما اعترى أنفسكم من غَلَطِ الحياة وتحريف الإنسانية.

وفى السياق ذاته فنبى البشرية يُعطى الحياة فى كل عصر عَقْلَها العملى الثابت الذى تُنَظِّم به أحوال النفس على ميزة وبصيرة، ويدع للحياة عقلها العلمى المتجدد المتغير تنظِّم به أحوال الطبيعة على قصد وهُدًى، وتلك هى حقيقة الإسلام فى أخصّ معانيه.

ولعل ذكر الرسول ﷺ فى مرات الأذان الخمس، وكذلك فى الصلوات الخمس، فضلاً عن النوافل والسُّنَنِ إنما ينطوى على حكمة بالغة تكمن فى استمرارية المسلمين وعدم انقطاعهم عن نبيهم ولو يومًا واحدًا من التاريخ، أو جزءًا واحدًا من اليوم؛ فالزمن يمتد مهما امتد والإسلام كأنه فى أوله لا فى دهر بعيد.

وتأتى بعد ذلك وقفة "الرافعى" مع الصوم، أو ما سمّاه مدرسة الثلاثين يومًا، وتنطلق رؤيته فى ذلك نحو أن هذه المدرسة -التى تُعَدُّ معجزة إسلامية- أعجب كثيرًا من أى معجزة إصلاحية أُخرى؛ إذ إنها تقتضى أن يُحْذَفَ من الإنسانية كلها تاريخُ البطن ثلاثين يومًا فى كل عام، ليحل محله تاريخ النفس، وبهذا فالصوم الإسلامى هو إجماع من الإنسانية كلها على إعلان الثورة شهرًا كاملاً؛ لتطهير العالَم من رذائله وفساده، ومَحْقِ الأَثَرَةِ والبخل، فهذا الشهر هو أيام قَلْبِيَّة فى الزمن، متى أشرقت على الدنيا قال الزمان لأهله هذه أيامكم من أنفسكم لا من أيامى، ومن طبيعتكم لا من طبيعتى، فيُقبل العالَم كله على حالة نفسية بالغة السُّمُوِّ يتعهد فيها النفس على معانى الأمور ومكارم الأخلاق.

إنها بالفعل طريقة عملية لرسوخ فكرة الخير والحق فى النفس، وتطهير الإنسانية من خسائس العقل المادى، وردّ هذه الطبيعة الحيوانية المحكومة فى ظاهرها بالقوانين

-والمحررة من تلك القوانين فى باطنها- إلى قانون داخلى من باطنها ليُطَهِّرَ مشاعرها، ويسمو بإحساساتها، ويَصْرِفُها إلى معانى إنسانيتها.

وإن أشواق الروح بطبيعتها لا تنتهى، فيعارضها الجسم بجَعْل حاجاته غير منتهية، ويحاول أن يطمس تلك الأشواق بهذه الحاجات، وأن يغلِّبَ الحيوانية على الروحانية، فإذا كانت النية مستيقظة كَفَتْهُ وأماتَتْ أكثر نزعاته، ووضعت لكل حاجة حدًّا ونهاية، وبذلك ترجع النية إلى أن تكون قوة فى النفس يخرج بها الإنسان عن كثير مما يحدّه من جسمه، ليخرج بذلك عن كثير مما يحدّه من معانى الأرض.

ويطرح "الرافعى" استراتيجية إسلامية مَحْضَة للمستقبل الإنسانى الذى ستغمره ظلال المادة وأطيافها وكثافتها، مؤكِّدًا أن المسلم فى مسيرته التاريخية -وعلى اختلاف الأحقاب- لا بُدَّ من أن يكون هو إنسان الدرجة التى انتهى إليها الكون فى سُمُوِّه وكماله؛ بمعنى أن يكون غناه فى قلبه، وقُوَّته فى إيمانه، وموضعه فى الحياة مَوْضِعَ النافع قبل المُنْتَفِع، والمُصْلِح قبل المُفْسِد، وفى نفسه من قوة الحياة ما يموت به فى هذه النفس أكثر ما فى الأرض والناس من شهوات ومطامع.

وهناك إضافة ثرية أخرى تستوجب الوقفة والتأمل، وهى بالضرورة من أعماق عنديات "الرافعى"؛ إذ يؤكِّد أن فى الكون أصلاً لا يتغير ولا يتبدل، وهو قانون ضبط القوة وتوجيهها على مقتضَى الحكمة، ويقابله فى الإنسان قانون مثله لضبط المعانى وتصريفها وتوجيهها كذلك على مقتضى الكمال، وبالطبع كل فروض الدين الإسلامى إن هى إلا حركة هذا القانون فى عمله. وقديمًا حارَب المسلمون وفتحوا العالَم ودوخوا الأمم، وكان الظاهر آنذاك أن الإسلام يغزو الأمم بالعرب ويفتتحها، ولكن الحقيقة العجيبة هى أن إقليمًا من الدنيا كان يحارب سائر أقاليم الأرض بالطبيعة الأخلاقية لهذا الدين.

ولعل "مصطفى صادق الرافعى" -الذى خط سطور إسلامياته منذ قرابة قرن من الزمن- قد قدَّم نموذجًا إرشاديًّا حداثيًّا لنهضة الشرق العربى الإسلامى ما زالت له صلاحية البقاء والفعالية والحيوية الفكرية، وقد اقتصر على عناصر أربعة، كان منها: المحافظة على الضوابط الإنسانية القوية التى هى مظاهر الأديان فينا، ثم إدخال الواجبات الاجتماعية الحديثة فى هذه الضوابط؛ لربطها بالعصر وحضارته، ثم تنسيق مظهر الأمة على مقتضى هذه الواجبات والضوابط، ثم العمل على اتحاد المشاعر وتمازُجها؛ لتقويم هذا المظهر الشعبى فى جملته بتقويم أجزائه، وهى أركان لا يقوم على غيرها بناءُ الشرق.

ولعل كل ذلك أو بعضه لا يُعَدُّ أو يمثل سوى ومضات خافتة أو قبسات من ذلك العالَم التنويرى والنورانى والروحى لـ"الرافعى" الذى هز العرش الفكرى للعالَم الإسلامى منذ قرن بتلك التساؤلات المهيبة الدافعة إلى نهضة حضارية تتسق والمجد الإسلامى البائد، وتدفع بقوة مرعبة إلى ضرورة تواصُل التاريخ مع ذاته؛ لتتحقق فضيلة القوامة الحضارية وعِلَّة الوجود المنتفية عن المسلم المُعَاصِر.

هكذا تحدَّث "الرافعى" إلى جميع الأجيال الإسلامية حين أبدع تلك التساؤلات مستنكرًا: كيف يستوطئ المسلمون العجز وفى أول دينهم تسخير الطبيعة؟ كيف يستمهدون الراحة وفى صدر تاريخهم عمل المعجزة الكبرى؟ كيف يركنون إلى الجهل وأول أمرهم آخر غايات العلم؟ كيف لا يَحْمِلُون النور إلى العالَم ونبيهم هو الكائن النورانى الأعظم؟!

"رُشْدِى فَكَّار"...
النفس بين معطيات الحضارة ووحى السماء

عالَم انسيابى له منعطفات خاصة وأغوار استثنائية، السباحة فيه لها مخاطر جَمَّة ما لم تُضْبَطْ إيقاعاتها ومحدداتها وطرائق معالجاتها؛ توطئة إلى سُبُل المراقى الإيمانية العلوية، أو الانقياد للهاوية والاندثار.

ولعل العلماء قد قطعوا أشواطًا تتجاوز القرون فى محاولة تأكيد كُنْه الحقائق الثابتة عن النفس وأحوالها وتحولاتها وغاياتها ومراميها ومحركاتها، فصَكُّوا المصطلحات، وخرجوا بالعديد من المفاهيم والنظريات، لكن لم يَتِمَّ التقنين لها وبرمجتها بحيث تكون النتائج قاطعة والتفسيرات والتحليلات ذات صدقية عليا؛ نظرًا لإغفال الجوهر الإيمانى كمُكَوِّن محورى فيها، فكانت الحيرة العريضة فى مقتضيات التعامل وفك الشفرات بين منهج الحضارة الغربية ومنهج الإسلام، فتجلَّى التناقض بمعناه الكلى، وتبدَّت المسلَّمات الإسلامية فى المداخلة مع النفس، بينما اعتصمت الحضارة الغربية بآليات حياتية ظَنَّتْ بها عصمة هذه النفس من كل حاجة مادية، فساقتها إلى واحة التأزمات الكبرى التى يُحَال معها سُبُل الخروج والإنقاذ، رغم تفانى ذاتها فى بلوغها درجات السواء.

طرح الدكتور "رُشْدِى فَكَّار" تلك الإشكالية فى كتابه "قضايا الإنسان والمجتمع... مداخلات إسلامية"، وكيف لهذه الحضارة أن تتحرك بالنفس البشرية نحو صلاحية دون

صلاح، مُعْرِبًا عن أنها حضارة قد اندفعت بالإنسان لتُعْلِنَ عن حضورها فى كل الساحات خلال مسيرتها الممتدة عَبْر قرنين، وقد كانت مكثّفة فى عطائها، واثقة من دفعها واندفاعها، فاستطاعت اختزال الزمان والمكان، وتحقيق التراكم المعرفى والإبداع فى العلوم التجريبية وعلوم الإنسان، مرتكِزة على مبادئ عامة، منها: العَقْلَنَة والتسلسل والانضباط والتنسيق والتخطيط، من ثَمَّ افتخرت بما قدَّمَت من إنجازات علمية وتكنولوجية مَكَّنَتْ الإنسان من السباحة فى الفضاء، والتنزه على سطح القمر، مختزِلاً المسافات فى كوكبه، منتفخًا بتلك الذُّرْوَة المعرفية.

لكن يقابل ذلك مستوى من السلبيات والوعى الشقى وتعدد وسائل الفناء المبتكَرة، وبالفعل يَبْرُزُ التساؤل المُلِحّ: أين تكمن توعُّكَات هذه الحضارة وعمق مأساتها؟ إنها تتجلى أول ما تتجلى فى معيارية التعامل مع النفس؛ فلقد انحصرت رؤيتها للإنسان باعتباره وعاءً أو قالبًا أو جسدًا لا حاجة له إلا الإشباع والرفاهية والرخاء تلذذًا بالمقتنيات واستلابًا بها، وتجاهلت تلك الركيزة المتمثلة فى إنسانية الإنسان بتَسَامِى النفس قِيَمًا ومُثُلاً، من ثَمَّ فقد قدمت نفسًا بشرية جَفَّت فى أعماقها، وشُغِلَتْ بما حولها أكثر من تساميها وتقواها فضلّت، ومن ثَمَّ فقد انتهت إلى مصادرة هذه النفس البشرية فى مشاعرها وعواطفها وصدقيتها وقناعاتها الإيمانية صراحة أو ضمنًا، لتتحول إلى جهاز يعطى حيثيات تبريرية للنقيض كالزيف والغش والمضاربة، لكن بعد تغطيته بمسميات ذات بريق؛ تعميقًا فى المغالطة -كالتكتيك والاستراتيجية-.

وعلى كل ذلك نَحَتْ هذه الحضارة بمصير الإنسان منحًى رَكَّز على مردوديته ورفاهيته المادية وإشباع غرائزه ليس غَيْر، وكذلك أشبعت فجور النفس وحيوانيتها، زاعمة أن هذه هى معيارية السعادة وقِمَّتُها، وعلى ذلك أيضًا فالحضارة التى جاءت لإعلاء الإنسان وفَكِّ أَسْره وحضوره كمحور للوجود بذاته ولِذَاتِه آلَتْ إلى إسقاطه، رغم ما يستحوز عليه من وسائل وإمكانات، وهو ما أمكن خلاله الوقوف على مدى تحوُّل النفس فى الحضارة الغربية إلى آلة أو جهاز يدفع ثمن تفوقه وتمرُّده الذِّهْنِىّ!

لكن الموقف الإسلامى فى التعامل مع النفس سجَّل ريادة إنسانية لا تُمَاثَل، وحقَّقَ فارقًا هائلاً بينه وبين الرؤى والمنظورات والحضارات كافةً، بل إنه قدَّم النموذج الأمثل الذى اجتمعت فيه معياريات التكامل مُحَقِّقًا تعادلية متفردة، لذلك فقد رَكَّز القرآن على النفس البشرية أكثر كثيرًا من تركيزه على الجسد المادى؛ إذ لم يَعْتَبِرْه إلا وعاءً لاحتواء النفس، ولم يُعْطِهِ الأهمية التى لا تتفق مع حقيقته، كما عالج كل الموبقات الضارة بالنفس كالظن، والشك، الغيبة، والتوجس؛ لأنها كلها مدعاة للتأزم والقلق.

فالنفس فى القرآن هى المعيار للمسئولية والعطاء، وهى الإطار الشامل، ولقد جعل الإسلام الفَلاحَ فى تزكية النفس، وشفاؤها لن يكون إلا بانشراح الصدر، وجعل أيضًا ضَلالَ النفس فى الدخول إلى دوائر الضيق والحرج، ولقد جاء تصنيف النفس تبعًا للقرآن كاشفًا عن حقيقتها؛ فهى الأمَّارَة، واللَّوَّامَة، والراضية، والمطمئنة، وكلها تدرُّجات لا تُقَنَّن بمعيار اكتساب وسائل الرفاهية والإشباع والاستهلاك كما قنَّنَتْها الحضارة الغربية، وإنما كان هناك تدرُّج منطقى فى التَّسَامِى والتقوى وبلوغ حالة رفيعة من الصفاء.

وعلى ذلك، فهذه القضية قد منحها القرآن الكريم من المعايير -سواء فيما يعنى مفهوم البشرية، أو تصانيفها، أو علاجها- ما يجعل ذلك المؤمن يكتشف عالَم الأنوار، وصِدْقِيَّة المآل، وأصالة الإنقاذ لهذا الإنسان؛ فمعاناة النفس فى الواقع هى معاناة فى المرجعية والإحالة لإطار زَعَمَ الإنسان أنه البديل، ونعنى بذلك فلسفة الإنسان المرتكزة عليها حضارة العصر كبديل لوَحْيِ السماء؛ فالمعاناة لا يبحث عنها على المستوى الفردى أو الفئوى، وإنما هى معاناة انبعثت من حضارة جاءت لتعمّم الأزمة بدلاً من الإنقاذ؛ إذ إن زوال معاناة النفس وهمومها وقلقها مرتكز على قناعة الإيمان.

والقرآن الكريم يمنح الهدوء الشامل والسكينة المُطْلَقَة للنفس القلقة المتعلقة بمتاع الدنيا وزينتها وغرورها، لكن أَمَا آنَ للإنسان أن يتحاور وينفتح على أسمى ما فى جوهره وأعمق ما فى إنسانيته، بمعنى أن ينفتح على عمق نفسيته البشرية ليصل بها -ومن خلالها- إلى الارتباط بوَحْى السماء... ذلك الكنز الخالد الذى يستلهم منه التوجيه والتعادل والتوازن وإعادة صياغة مقومات النفس البشرية على ضوء تعاليم السماء.

فالإنسان المُعَاصِر الذى يزعم لنفسه أنه إنسان الحوار والانفتاح على العالَم هو ذاته مُطَالَب بأن ينفتح على نفسه أولاً وعلى أسمى ما فيها، بالتالى يتطلع إلى معيارية السلوك الأمثل الذى يرتكز على صِدْقِيَّة الإيمان الثابت مجسِّدًا للصلاح والصلاحية.

بالتالى، فالحضارة الغربية تعايش تناقضية مريرة، بل تناقضية صارخة غير مسبوقة فى جوهر منظومتها؛ إذ إنها قد أَعْلَتْ من شأن الأشياء على حساب إنسانية الإنسان الذى صنع تلك الأشياء، رغم أنها قد أتت لإنقاذه، لكنها انتهت بالتسلُّط عليه والهيمنة على مقدراته، مُسْقِطَة من معادلاتها تلك العناصر الديناميية الفاعلة من قِيَم روحية ومُثُل عليا استطاع المنهج الإسلامى احتواءها، وقدَّمها خيرَ باقة معنوية، وزادًا لا ينفد، وآلية للصمود يستطيع بها هزيمة أمراض الحضارة!

"رَشْدِى فَكّار"...
فك شفرات القطيعة الثقافية

ليس لعالَمنا العربي الإسلامي من سبيل إلى الحضارة الا بارتياد آفاق معرفية جديدةٍ تؤسِّس للإقلاع والانطلاق، وتؤكِّد الذاتية المطموسة المهدرة فى خضم المتغيرات اللحظية... آفاق تعمل على تحديث العقل الإسلامى، مُبَدِّدة لإشكالياته، مُطِيحَةً بطبيعة العقل العتيق الذى حذف المفردات المُعَاصِرة كافةً وطرح القضايا على عكس مسارها، متخِذًا من نتائجها ثوابت منطقية لا تُطاوِلها الشكوك أو تدنو منها الأباطيل، بل إنها صارت ميكانيزمات تعامُل واحتكاك واصطدام جعلت هذا العقل غريبًا مَلْفُوظًا فى خِضَمٍّ تعددية الذهنيات المرعبة والمسيطرة كونيًّا.

ولعل قضية المفاهيم والمصطلحات تُعَدُّ ممثِّلة لمحور القضايا التى تستوجب المعالجة العاجلة؛ إذ إنها متأصِّلة بالفعل فى الكيان الإسلامى، من ثَمَّ فهى حائلة دون استلهام الكثير -وأكثر من الكثير- من تلك المعطيات الحضارية على صعيد العلوم والتقنيات والمعتقدات الفكرية والإبداعات الخلاقة التى غيَّرَت الطابع العام للحياة الإنسانية.

ولعل كتابات المفكر الإسلامى الشهير "رُشْدِى فَكَّار" على اختلافها وتنويعاتها قد قدَّمَتْ -فى مُجْمَلِها- منظومة موضوعية من الإجابات الرصينة عن تلك التساؤلات التاريخية المرتبطة بمنهجية الإسلام وتأزمات العالَم الإسلامى ووضعية الإنسان المُعَاصِر وشرطيات النهضة، بل قدَّمَتْ نظرية حوارية إسلامية رفيعة تَتَّسِق وضرورات فك شفرات القطيعة الثقافية والفكرية والعقائدية مع الغرب.

وكان ضمن التجليات الرائدة ذلك المعجم الموسوعى العالَمى لعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية الذى استهدف تكريس مبدأ عالَمية الثقافة وعدم احتكارها وتَقَوْقُعِها فى حضارة معينة، حين أَفْرَدَ لثقافة العالَم العربى والإسلامى -أو ما يُسَمَّى مجازًا "العالَم الثالث"- مساحات هائلة تستوعب رموز الفكر العربى والإسلامى وأعلامه فى الحقل الاجتماعى؛ تأكيدًا وإعلاءً لمبدأ الحوار البَنَّاء مع الغرب، بل مع كل الحضارات، وذلك إضافة إلى محاولة استقصاء مصطلحات تلك العلوم الحديثة فى الثقافة العربية والإسلامية، بل أصدائها فى التراث العربى عمومًا، ثم تقديم الشواهد والاستدلالات على المراحل التطورية لعمر هذه المصطلحات والمفاهيم، وكيف يمكن لعالَمنا الإسلامى معايشة المصطلحات المُعَاصِرة وتوظيفها؛ حتى لا تظل الذاكرة التاريخية ملتصقة بالمعنى والجوهر القديم.

ولقد جاء وضع هذا المعجم الموسوعى على أساس لغات ثلاث؛ تأسيسًا على تلك الضرورة الفورية للجامعات والمراكز البحثية العربية والإسلامية، وكذلك تَمَاشِيًا واتِّسَاقًا مع حقيقة انتماء هذه العلوم؛ لأن اللغتين الفرنسية والإنجليزية تجسِّدان الممرات الرئيسية للوصول إلى المعرفة الحديثة فى علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية، إذ ظل الفرنسيون والأنجلو ساكسون -منذ التأسيس الحديث لهذه العلوم- فى طليعة الأعلام المجتهدين والممثلين الفاعلين للاتجاهات الرئيسية، وقد خَضَعَتْ كل الثقافات المُعَاصِرة لتأثيرهما بطرق عِدَّة، إلا أن هذه الوضعية يُنْتَظَر لها أن تتغير بفضل الأهمية المتزايدة لهذه العلوم داخل عالَمنا الإسلامى.

كما أن هذا المعجم جاء مُعْتَمِدًا على خلفيات تراثية كبرى من المعاجم ودوائر المعارف والموسوعات، على غرار:

معجم "جاكيمان" و"سيلغمان" قبل منتصف القرن الماضى، إلى جانب معاجم وموسوعات كل من "بيرون"، و"بودن"، و"سيلس"، و"وليمز"، و"ميكشيلى"، و"كيفليه"، و"لافون"، و"جيكلان"، و"بوفيه- أجام"، وغيرهم كُثُر.

أمَّا تكنيك المعجم فى تناول المصطلحات فقد اعتمد على أساس وضع المصطلح المقابل بالعربية للمصطلحات الفرنسية والإنجليزية، بحسب ما هو متعارف عليه فى مثل هذه المعاجم، فأولاً تم إعطاء الأولوية للمقابل المُتَّفَق عليه عربيًّا، وإن كان هناك تعدُّد واضح فى اختيار المقابل المعادل العربى. وفى حال عدم وجود ذلك المقابل كان اللجوء إلى الاشتقاق والنحت فى إطار الإبداعية الخلاَّقة لِلُّغة العربية، وأخيرًا كان اللجوء إلى تعريب المصطلح الأجنبى شَرْطَ صلاحيته للاستئناس نُطْقًا وسَمَاعًا.

وعلى ذلك، إذا كانت علوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا بتفريعاتها ومداخلها فى محاولة دائمة للكشف عن الحقائق الإنسانية فى إطار ما تطرحه من ثوابت ومعايير ونظريات، فإلى أى مدى كان "إقبال" العالَم الإسلامى على الاستفادة من تلك العلوم فى دعم العنصر البشرى؛ باعتباره يمثِّل مُفْرَدَة التخلُّف الأكثر بروزًا من غيرها؟ وإلى أى مدى توصلت الدراسات فى العالَم الإسلامى إلى المقارنة بين الحقائق المبثوثة فى القرآن عن الإنسان -باعتبارها حقائق مُطْلَقَة- وتلك التى أكَّدَتْها هذه العلوم باعتبارها ركيزة العلوم الإنسانية؟ وهل بلغت هذه العلوم مبلغ الكشف عن كُنْهِ النفس الإنسانية؟ وهل تتخذ المسار القويم لتحقيق ذلك الكشف؟ وكيف لهذه العلوم -بعد قرون طوال فى البحث والتحليل والتفسير- أن تَبْقَى عاجزة عن أن تُقَدِّم بناءً منطقيًّا حول ما يُسَمَّى بالمكاشفة من بُعد أو التخاطُر كتلك الحادثة المعروفة فى صَدْرِ التاريخ الإسلامى بين "عمر بن الخطاب" و"سارية"؟

وما الحوائل دون استكشاف معانى البصيرة؟ وهل أصبحت الكوامن والأغوار الإنسانية على درجة ما من الوضوح، أم إنها لا تزال تمثِّل طلاسم كبرى يُحال فَهْمُ مراميها؟ وهل تظل المسيرة البحثية لهذه العلوم شاهدًا أبديًّا على عَجْزِ الإنسان عن فهم ذاته مهما استحدث من طرائق وآليات؟ وهل تظل الظاهرة الإنسانية هى التحدى الإعجازى الأبدى؟

إن العالَم الإسلامى لا بُدَّ من أن يظل مشغولاً منهمكًا بتلك الظاهرة الإنسانية التى عالج القرآن أعماقها ومدارجها، وقدَّمَ توصيفات عِدَّة لطبيعتها وتناقضاتها يمكن أن تمثِّل إضافات وإسهامات عربية مَحْضة لتلك العلوم، لا سِيَّمَا إذا استيقظت الذات العربية ووَعَتْ مقولة الطبيب "كيل مور": (لو قرأتُ القرآن قبل عشرين عامًا لحصلت على جائزة "نوبل" قبل عشرين عامًا).

"رُشْدِى فكّار"...
حسم المصير التاريخى للماركسية

وسط صمت مطبق، وحزن متطاير، وحيرة وجودية، وقد غَفَتْ ظُلْمَةُ الفجر، وشَقَّ النور سبيله إلى الكون، أخلدت رُوحُ المفكر الإسلامى الكبير د."رُشْدِى فَكَّار" إلى عالَمها العُلْوِى، وكأنها تَسْتَكْمِل رحلتها لتستلم فيضًا جديدًا تؤكِّد به -فى يقين مُطْلَق- أن الأسئلة هنا والإجابات هناك!

هكذا سَكَنَتْ فى ذاتها ثورةُ هذا العقل المشتعِل بعد أن سَكَنَتْ جوارحُ هذا الجسد المُنْهَكُ الذى طالما عَرَكَ الحياة، وتوكَّأَ على آمال عِرَاضٍ واجَهَ بها هُمُوم المفكِّر المنشغِل باجتذاب أُمَّتِه نحو وضعية متفرِّدة فى قلب هذا الزخم الحضارى المُعاصِر، الذى تبدَّلَتْ فيه الخرائطُ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والاستراتيجية أيضًا، فبات وكأنه الصراع المَحْمُوم للأُمَم والحضارات من أجل قيادة كوكبية واحدة.

ولقد بدأت رحلة د."فَكَّار" بخطوة وَئِيدَة، لكنها تَبِعَتْها خطواتٌ سريعة الإيقاع، فمن أعماق صعيد مصر إلى قلب أوروبا فى باريس، ومنها إلى جنيف وأمريكا، إلى حيث اسْتَقَرَّ بين المغرب ومصر. وكانت أولى ثمرات هذه الرحلة هى درجة الدكتوراه، ثم أَلْحَقَها بدرجة دكتوراه الدولة، ثم حصوله على درجة الأُسْتَاذِيَّة فى وقتٍ كانت أوروبا -وما زالت- تمنح فيه لَقَبَ راسب أُسْتَاذِيَّة!

ثم انطلقت شرارة د."فَكَّار"، واستطاع أن يُزَلْزِلَ النظرية الماركسية عن عرشها؛ حين تَنَبَّأَ بسُقُوطِها المُدَوِّى وسط ما تحظى به من حفاوة فكرية عالَمية نادرة المثال، بل

استطاع أن يخوض -بِسَبَبِهَا- مُنَاظَرَةً عنيفة مع أكبر أقطاب الفكر الأوروبي، وهو "روجيه جارودى".

ثم كانت الصفعة الكبرى حين أعلن للعالَم -من خلال دوائره العلمية والأكاديمية- أن هذه النظرية مُسْتَقَاةٌ بكاملها من جذور الفكر الفرنسى فى الأساس، وليست ذات هُوِيَّة ألمانية كما يُشِيعُ حَوْلَهَا الكثيرُ، وبالتالى مَثَّلَت تلك نقلةً نوعية فى تاريخ فرنسا الثقافى، وتَحَوُّلاً جذريًّا انتصرت به على عَدُوِّتِها اللدودة ألمانيا، وقد تُوِّجَ ذلك بدخوله "مجامع الخالدين" التى تَضُمُّ صَفْوَة علماء الكون على اختلاف توجهاتهم العلمية.

ولم يكن ذلك كله عَجَبًا من عَجَبٍ؛ لأن د."فَكَّار" كان من أنجب تلامذة المُنَظِّر الاجتماعى الكبير "جورج جرفيتش"، وقد خاض د."فَكَّار" مَعْرَكَة جَدَلِيَّة كُبْرى مع الفيلسوف "جان بول سارتر" نشرتها مجلة "الأزمنة الحديثة" الفرنسية فى مطلع الستينيات، وبعدها كانت الحضارة الغربية بِرُمَّتها هى أكبر هم استحوذ على فِكْرِه؛ فأخذ يَسْتَبْطِنُ تاريخها، ويُحَلِّلُ -فى دَأَبٍ ووَعْيٍ- أَزْمَة إنسانها المُعَاصِر، وصلاحيتها فى التعامل مع المستقبل إزاء الشعوب الأخرى، وهل هى صائرة نحن الهدف أم تتجه إلى المآزق؟ وبالتالى كان يُطْلِقُ عليها "حضارة الأَزْمَة".

بعد ذلك نراه وقد أقام صَرْحًا فِكْرِيًّا هائلاً؛ هو نظريته الحوارية الإسلامية التى أَسَّسَهَا على مبدأ الحوار، وتواجَه بها مع جميع النظريات والتيارات والمدارس الغربية الوضعية بأَسْرِها، وكشف خلالها أن الغرب لا تهدأ محاولته لأن يُسْقِطَ تَخَلُّفَ المسلم المُعاصِر على الإسلام فيجعله يتخلف، ويضطر المسلم ذاته إلى رحلة البحث عن البديل الآخر، بما يُمْلِيه عليه خصومه، بينما سِرُّ تَخَلُّفِ المسلم هو أنه فى قَطِيعَةٍ مع ذاته الإسلامية قبل أن يكون فى قَطِيعَةٍ مع الآخَرِين.

ويؤكِّد د."فَكَّار" أن الحضارة الغربية هى حضارة بلا هدف، وإذا كان المعيارُ هو إنقاذ الإنسان من غروره وزَهْوِه وسُوءِ تَوْظِيفه لِذَاتِه وإنقاذه من تَسَلُّط واستحواذ جانبه المادى على جانبه الروحى، فإن الحضارة الإسلامية تَفُوز عن جَدَارَة؛ لأنها قَدَّمَت النموذج والمنهجية المُثْلَى فى ذلك.

وحول ذلك كان د."فَكَّار" يُرَدِّدُ -دائمًا وأبدًا- أنه ليس للإسلام قضية؛ أى إن الإسلام ليست لديه إشكاليةٌ ما يمكن أن تُؤْخَذُ عليه، وبالتالى فقد أَكَّد -ضِمْنَ ما أَكَّد- أنه "من المستحيل أن تسجّل إصابة واحدة على الإسلام باسم العقل". وتحت هذا المفهوم

والشعار أَفَاضَ فى شرح وتفسير بعض ما شَهِدَه من موجات ارتـداد تيـار الفكـر المـادى، وانحساره فى عقول كبار ممثليه.

وقد امْتَدَّ نشاطه الفكـرى مناقِشًـا ومُحَلِّـلاً لكـل قضـايا العـالَم الإسـلامى فى أزمتـه الحضارية، ومُحَدِّدًا لمُرْتَكَزات الانطلاق وبؤر التفوق والاجتيـاز، ومُـبَشِّرًا بـأن مـا أصـاب الجسد الإسلامى ليس إلا أَزْمةً عارِضَة أو توعُّكات طارئة، وليست أَزْمَةً وظيفية يمكن أن تَقْضِىَ على هذا الجسد وتُعْلِنَ نهايته.

إن القَدَرَ أراد لفِكْر د."فَكَّـار" أن تكتمـل منظومتـه، ويَتَّسِـق مشروعـه الكتـابى الذى استمرَّ لأكثر من نصف قرن مـن العطـاء المسترسِـل المُنْسـاب، لم يَكُـنْ طيلـة تلـك السنوات ساعيًا نَحْوَ منصبٍ أو جاهٍ أو سلطان؛ وإنما تَبَوَّأَ مكانةً رفيعة المسـتوى عالَميًّـا وإقليميًّا ومحليًّا، وكأنما كانت حياته ترديدًا لمقولة "فولتير" ومعزوفتـه: "ومـا علـىَّ إذا لم يَكُنْ لى صَوْلَجَان... أَلَيْسَ لى قَلَمٌ؟!".

رحلة إيمانية
من داخل الفكر الغربى

نعم... عن جدارة واستحقاق يدخل كتاب "حوار مع الذات بين فلسفة الإنسان وقناعة الإيمان" -الذى صدر مؤخرًا فى جنيف- ضمن كوكبة الكتابات الإشراقية التى تستبطن أغوار الذات وهواجسها، بل لعله آخر هذه الكتابات حتى الآن؛ فبعد أن كتب د."زكى نجيب محمود" كتابه الأصيل والمتميز "حصاد السنين"، وبعد أن دوَّن د."لويس عوض" "أوراق العمر"، كانت أصداء السيرة الذاتية لـ"نجيب محفوظ".

ولعل هذه الكتابات فى ذاتها تمثل قيمتين كبيرتين؛ أولاهما: أنها تطرح وبشكل واضح حركة عقل أدبائنا ومفكرينا منذ لحظة البدء متوازية مع حركة الحياة، وثانيتهما: أنها تلقى بظلالها على بانوراما الإنتاج الأدبي والفكرى لكل منهم، وبالتالى ترتبط المسيرة الذهنية بالمسيرة الذاتية، ليأتى لقاء النفس بالعقل فى آخر أشواط الحياة، وما أغرب أن يكون اهتمام الكاتب بذاته أو لقائه بها هو المحطة الأخيرة لمشواره!! وبالتالى أيضًا كان فى رأينا أن المسيرة الكتابية هى مسيرة ناقصة ما لم تُشفع بمسيرة ذاتية تتمها.

ويأتى كتاب حوار مع الذات للدكتور "رشدى فَكَّار" على غرار العديد من الكتابات الذاتية الأوروبية، التى لا تعطى مساحة للذات كذات إلا من خلال ارتباطها بالعديد من التيارات والمدارس الفكرية العالمية، وبالنسبة للدكتور "فَكَّار" كانت محاولة للمواجهة والتواجه مع هذه التيارات، بل التكيف معها، فى إطار الاحتفاظ بالهوية القومية العربية والإسلامية.

والمتفحص لأعمال الدكتور "فَكَّار" بصفة عامة، يجده قد خاض تجربة فكرية عنيفة وثرية مع أعتى التيارات وأكثرها شيوعًا، فهو كالملاح الماهر الذى يشق عباب البحر ليوجد لنفسه طريقًا خاصًا يهتدى به من يسير بعده ليصل إلى شاطئ النجاة، لأن ظاهرة هذا العصر هى الحضارة الغربية المعاصرة، بكل معطياتها وتقنياتها التى صبغت بصبغتها هذا العالم بأسره، وجعلت لها أنصارًا ومنظِّرين يدافعون عنها ويزدهون بها، وفى ذات الوقت نرى د."فَكَّار" يطرح أيديولوجية أخرى غير أيديولوجية هذه الحضارة، هى الأيديولوجية الإسلامية، وضرورة الحضور الواعى لها فى هذه اللحظة التاريخية، بل كيفية الاستعانة بها للخروج من مأزق الإنسان المعاصر الذى صنعته ظروف هذا القرن، وأيضًا ليحسم التساؤل المهم الذى يدور فى عقول أقطاب الفكر الأوروبى والغربى على حد سواء، وهو ما مدى قدرة الإسلام -كعقيدة فكرية وروحية- على الاستمرارية فى خضم المعارك الشائكة للإنسان مع ظروف هذا العصر؟؟

وقد قسم د."فَكَّار" كتابه "حوار مع الذات" إلى ثلاثة أبواب، تحدث فى الأول منها عن دقائق البدايات الأولى فى أعماق الذاكرة، كمرجعية لبداية الإحساس بالحياة، وتلك الظروف البيئية العامة لقريته القابعة فى أعماق الصعيد، وما تنفرد به من عادات وتقاليد صارمة، يضاف إلى ذلك التنشئة الأزهرية منذ المرحلة الإبتدائية وحتى الثانوية، ثم القرار بتغيير المسار إلى باريس، حيث اللقاء بالكثير من القمم الفكرية والطاقات الخلاقة من أمثال: "جان فال"، و"جان كلفيتش"، و"جورج جرفيش" و"ريمون أرون"، إلى أن كانت الدكتوراه من السوربون، وبدلاً من العودة بعد ذلك إلى أرض الوطن، كان هناك مشروع آخر لدكتوراه الدولة من جامعة جينيف، بعد ما كان التخصص الأكاديمى فى السانسيمونية وأصول الماركسية.

ثم جاء الباب الثانى ليطرح رحلة الإقلاع والبحث عن إجابات للتساؤلات الكبرى حول الإنسان وتحقيق ذاته وذات مجتمعه، فى إطار بشرية متعادلة مع الحرية والعدل والمساواة، بل يطرح رحلة العبور إلى سراديب الفكر الإنسانى وممراته، خاصة الفكر الغربى، على اختلاف توجهاته ومناحيه، ولقد حظى هذا الفكر عند د."فَكَّار" برعاية فائقة وتقدير بالغ، لكن مع الاحتفاظ لنفسه بحق ملاحظاته على طبيعة هذا الفكر وظروفه وأسبابه، وكيف كانت نهاية رموزه، ورغم اعترافه بقيمة هذا الفكر الغربى وأهميته، فإنه قد انتصر للفكر الإسلامى، وأصبح أحد القلائل الذين يمثلون الفكر التنويرى الحق فى وقت يُطرح فيه الإسلام كإشكالية حضارية معاصرة، وفى إطار الإشعاعات الفكرية تأتى مرحلة الإشعاعات الروحية والصوفية ليقدم لنا د."فَكَّار"، فى

الفصل الثالث، انطلاقة الذات نحو القناعة الإيمانية برب الكون وخالقه، بعد أن فشلت جميع القناعات فى إشباعها وتحقيق توازنها وإلهامها نور اليقين.

وغير ذلك، ففى محاولة متميزة ودقيقة يؤكد د."فَكَّار" طبيعة الفروق القائمة بين النفس المطمئنة بأمانة الوعى، والنفس القلقة ذات الوعى الشَّقِىّ، ليُعلن عن القناعة الإيمانية التى يجسدها الإسلام، بمضامينه المبسّطة، وأسلوبه المتعدد المباشر، المخاطِب للفطرة والعقلنة على حد سواء، ليؤكد لنا مصداقية الإيمان والمحاجة ومحدودية فلسفة الإنسان فى العطاء، فرغم كل مجازفاتها فهى لم تَحُلْ بين الإنسان وقَدَرِه؛ بل أضافت إلى بلاء وجوده بلاء عقله، واتساع حيرته، وعجزه عن وجود إجابات قاطعة للتساؤلات الكبرى التى أجابت عنها قناعة الإيمان!!

وليت المفتونين بإنسان القرن العشرين يعلنون لنا -وبموضوعية شديدة- موقف هذا الإنسان، الذى لم يعجزه شىء قدر ما أعجزه فهم ذاته، وقيادتها وتسييرها نحو أهدافها ومراميها الحقيقية.

إن الكتاب هو حوار ممتد مع كل نفس وعقل وروح، وكم نتمنى ونلح فى التمنى أن يتوافر هذا الكتاب بين أيدى القارئ المصرى والعربى.

"عبد العزيز جاويش"... الثورة القرآنية فى تحرير الفكر الإنسانى

كثيرة هى الجولات العاصفة التى خاضت غمارها صفوة المفكرين والعلماء والفلاسفة نحو تحوُّل مسارات الفكر الإنسانى وتغيُّر محتواها ومضموناتها ارتقاءً بطبيعة هذا الفكر ليحقِّق دافعية ما نحو الفضيلة والمثل الرفيعة والقيم العليا، وكثيرة هى أيضًا تلك الجولات التى حاولت تنقية هذا الفكر من شوائبه وآفاته وهرطقاته؛ ليحقِّق اتساقًا ما مع الفطرة السوية، بل لتتحقق به إنسانية الإنسان؛ باعتبارها الآلية الفاعلة فى اجتياز العثرات، والكشف عن كُنْه الحقائق -النسبية منها والمطلقة-، بل ليتحقق التكيُّف مع الظرف الحياتى بكل ما يحمل من متغيرات متلاحقة... ذلك التكيُّف الذى يحمى وجوده وكينونته من الفناء والعدم.

وإذا كان الإسلام مثل ثورة عقلية كانت هى آخر نداءات السماء تواصُلاً مع تلك الكتلة البشرية اللامتناهية، فلقد جاء القرآن ليُعْلِيَ من شأن تلك المَلَكَة الفكرية، مُدَافِعًا عن سطوتها، جاعلاً منها جوهر الكينونة، مُحَقِّقًا بها أرقى المراقى المتجاوزة لطموح الإنسان ذاته عن ذاته، محترِمًا جلالها، مُشِيدًا بوقارها، مُلْقِيًا عليها عبء الأمانة الأبدية، والرسالة السرمدية، لمسيرة الإنسان على الأرض فى كل أطوارها الزمنية.

وإذا كان أحد التنويريين من أعلام مدرسة الإحياء والتجديد وهو العلاَّمة الشيخ "عبد العزيز جاويش" قد اعتبر أن الفكر فى ذاته هو موضوع العقيدة، فقد جاءت

دراسته الرائعة "أثر القرآن فى تحرير الفكر البشرى" مثيرة لعقول وآذان الباحثين البريطانيين حين كان يُلْقِى فصولها فى محاضرات متتابعة شهدت لها ردهات جامعة "كمبردج" فى أوليات القرن الفائت، مستعرِضًا كل النظريات والمذاهب والفلسفات التى حاولت تحرير العقل البشرى، مُقَدِّمًا استدلالات تؤكدها الظواهر والوقائع التاريخية الشارحة لتاريخ الإرهاب الفكرى ومصادرة حُرِّيَّة التعبير والتسلط الدينى وتعطيل الملكة الفكرية، ممثلاً بكل من "فولتير" و"روسو" و"داروين" و"كارليل"، فى مقارنة موضوعية بالمنهج القرآنى الذى جاء لتحرير العقل الإنسانى من رِقِّ التقليد، وإخراج الوجدان من نطاق الحَجْر، وتقديم الدلائل على ضرورة مَقْتِ الجمود وإقصائه، واعتباره عنصرًا مضادًّا لنوازع الحياة وطبيعتها، شارحًا كُنْهَ القوانين الكونية وما انطوت عليه من حقائق راسخة بَلَغَت الحركة العلمية شذرات منها، لكنها فى حاجة مُلِحَّة إلى نوع خاص من استقامة الفكر وانضباط إيقاعاته للإلمام ببقاياها؛ فالقرآن لم يَذَرْ وسيلة إلى إنعاش العقل وتحرير الفكر إلا تَذَرَّع بها؛ فالاحتكام إليه، والمُحَاجَجَة به، والسخط فيه على مُعَطِّلى تلك الطاقة الجبارة.

وعلى كل تلك المبادئ استطاع "ابن رشد" إحياء فلسفة "أرسطو" لِبَثِّ حُرِّيَّة الفكر فى أوروبا، فى وقت انحصر فيه دور "توما الأكوينى" على مقاومة هذه الحُرِّيَّة. من ثَمَّ فقد دخلت الحركة الفكرية والنهضة العلمية إلى أوروبا من طريقين: أولهما ذلك الاحتكاك الذى ظل نحو قرنين بين الأمم الأوروبية والشرق الإسلامى، أمَّا الآخر فقد كان عَبْر المعاهد العلمية التى أقامها العرب فى الأندلس و"نابولى" وجزيرة "صقلية" التى نقلت علوم العرب ومباحثهم فى كل مجال.

ويطرح "جاويش" إجابة منطقية عن تساؤل متداوَل فى المجتمعات الغربية؛ وهو: إذا كان القرآن هو دين الفطرة، وإذا كان مقياس صحة الأحكام من الوجهة القرآنية هو العقل والمنطق، فما عساها تكون فائدة الدين؟ من ثَمَّ لماذا يُتْرَك العقل يجاهد وَحْدَه فى سبيل الحق والحقيقة حتى يبلغهما؟

ولقد كان مؤدَّى الإجابة ضرورةَ انسلاخ عِدَّة من القرون فى التجارب والأبحاث التى يقتضيها الوصول إلى ما تنشده النفس البشرية من وجوه الصواب والمطابقة للمصلحة، وعلى مستوى آخر، وفى ظل قانون النشوء والارتقاء أو التطور التدريجى والاعتماد عليه فى عالَم المعقولات والمعنويات، فلا يمكن أن يصل العقل البشرى إلى مرحلة حتى يكون قد قَطَعَ ما قبلها من المراحل، من هنا فلقد جاء القرآن بدين الفطرة فى كل شىء، فطابقَتْ أحكامه وأصول آدابه وشرائعه مقتضيات تلك الفطرة؛ إذ

جَعَلَ العُرْفَ فى كل أمة هو مقياس تقديرها، إذ تختلف المسائل الفرعية باختلاف الأزمنة والأمكنة، وبذلك طابَق بين مطالب العقل، غير متنكر لما فُطِرَتْ عليه طبيعته، ولا متجاهل آثاره الاجتماعية بجميع مناحيها.

ولعل "جاويش" ببعض من ذلك يمثِّل أحد أهم رموز الاستنارة الإسلامية، حتى حَلَّقَ بفكره فى محاولة لترجمة المقاصد الظاهرة والخفية فى كل ما ارتبط بالإسلام كعقيدة ومنهج، وحين تقدَّم للمجتمع الغربى بجدليات كبرى عن تلك الحضارة المنقوصة التى بلغت بتأزُّمها مَبْلَغًا خطرًا لم تَبْلُغْهُ حضارة إنسانية من قَبْل، حتى إن أحد فلاسفتها، وهو "شبنجلر"، أَلْجَأَتْهُ الضرورة الإنسانية إلى إطلاق مقولته الشهيرة: "إننا فى مأزق لا يخلصنا منه إلا إله"، أو "جارودى" الذى قال: "إن الحضارة الغربية نحتت للإنسانية قبرها".

لكن هل يستبين عالَمنا الإسلامى فى لحظته تلك ما انطوت عليه مكنونات دعاوى هؤلاء المجددين لروح الفكر الإسلامى؟ وهل يمكن أن تمثِّل تلك الجهود العاتية فى تجديد الفكر الدينى دافعًا لأولئك المُعَاصِرين الذين يتعثَّرون فى ترجمة أفكار ساذجة بينما كان يجب أن يتحرَّروا بالضرورة من أثر تلك الأفكار وما شابَهَها؟ هل لهم أن يقفوا بثبات على معالجة المنهج القرآنى لقضية المَلَكَة العقلية ليتيقنوا أنهم طمسوا تلك الفطرة السليمة التى كانت تستطيع أن تحكم الواقع المُهَلْهَل بل تخلق واقعًا حضاريًا يتسق مع الطابع العام بالمبادئ والأُسُس القويمة للمنهج الإسلامى عمومًا؟

إن الأدبيات الإسلامية لم تخطئ مُطْلَقًا حين ارْتَأَتْ أن السجود لآدم فى معناه الرمزى إنما كان تكريمًا، وسجودًا فعليًا للعقل الإنسانى ليس غير، وأن خلق هذا العالَم هو فعل فكرى قبل أى شىء آخر، وأن قراءة الكون هى الفعل الروحى الذى تجب ممارسته دومًا.

"عبد المتعال الصعيدى"
مناظرات فى الجنون العقائدى

هكذا كانت العقيدة الإسلامية -وستظل- تمثل الحُجَّة البالغة، ورأس الحكمة، واعتدالية الرؤية، ومصاف الكمال، لكل فكر إنسانى يسعى نحو بلوغ زوايا الحقيقة فى نسبيتها وإطلاقها، من ثَمَّ فلم يَعُدْ غريبًا أن يتَّسِق مسار النظريات الفكرية والعلمية المُعَاصِرة مع توجهات تلك العقيدة بعد أن خالفها فى الماضى، لكن تراكمية العلم دائمًا ما تكون عاصمًا قويًّا يأبى أن يُساير الأخطاء والخطايا والهنات والمغالطات، أو يترفع عن التصويب بعد الاجتهاد والعودة الشامخة بالانتصار للذات على الحماقة والصلف المعرفى الذى يدعمه شموخ الحضارة فى كبريائها المعلوماتى وجبروتها التكنولوجى.

ولقد تجسدت ملحمة المعانى الإسلامية فى تلك المناظرات الخطرة التى انبرى لها الشيخ "عبد المتعال الصعيدى" فى بدايات القرن الفائت ضمن بصماته الفكرية الرائدة، والتى مَثَّلَتْ حصنًا حصينًا للمسلم المُعَاصِر، ودرعًا منطقية صارمة فى التصدى لجولات الجنون العقائدى الغربى؛ فكانت معالجاته الشائقة خلال كتبه لقضايا مثل "الحُرِّيَّة الدينية فى الإسلام"، و"القضايا الكبرى فى الإسلام"، و"النَّظْم الفنى فى القرآن"، و"حُرِّيَّة الفكر فى الإسلام"، و"القرآن والحكم الاستعمارى"، و"الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية"، و"مفاتيح كنوز القرآن"، وكان ختامها: "لماذا أنا مسلم؟"، والذى جاء فى إطار نحو عشرين مناظرة فكرية متألقة بُهِتَ على أثرها الكثير، وظل بريقها شاهدًا للإسلام فى عبقرية صموده وتصديه واحتشاده لكل ما تجود به الفطرة الذهنية فى أطوارها المختلفة.

ولعل أبرز هذه المناظرات كان فيما يتعلق بكيفية الإصرار على أصول الإسلام بجانب التساهل والتهاون في فروعه وجزئياته، ولعل أبسط مقابل أو معادل معرفي يمكن أن يؤكد أن مرجع ذلك إنما يعود إلى قوة هذه الأصول، وقُوَّتها هذه ترجع إلى ملاءمتها للفطرة الإنسانية بحيث لا يمكنها النزوع عنها؛ فهذه الأصول هي التي تضمن له الظهور والقوة ولو أصاب أهله من الضعف أضعاف ما يصيبهم الآن وما بعد ذلك بأشواط زمنية.

وتنقسم هذه الأصول إلى: اعتقادية، وتشريعية؛ من ثَمَّ فالإيمان بالأولى مُلْزم للقناعة بالأخرى، فالأولى هي البؤرة والأساس، ولا ضرورة للثانية دونها، وعلى ذلك يتجلى أصل التوحيد؛ فالله واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ولا شريك له فيها، ولا واسطة بينه وبين عباده، وهو ما يرفع من شأن كل مسلم، ولا يجعل في الإسلام هيئات كهنوتية تتحكم في عقائد المسلمين.

وينطلق "الصعيدي" في مناظرته هذه إلى دخائل قضية التوحيد وتفصيلاتها، مستدلاً بهذا الكون وإحكام نظامه، ومسجِّلاً تناقضية صارخة إزاء الذين يَرُدُّون هذا الإحكام لمنطق المصادفة، بينما هو في الرؤية المستقيمة منطق اللامنطق؛ لأنه لا يَرُدُّ الأسباب لمُسَبِّباتها ولا المقدمات لنتائجها، فالمصادفة هي منطق احتمالي نادر الحدوث، من ثَمَّ لا يمكن التعويل عليه، أو الركون إليه في تسبيب الظواهر والمعطيات؛ إذ إنه يتجاهل العقل الذي اعتمده كآلية للإنكار.

أمَّا جدلية الزمان والمكان فكانت موضع مناظرة أخرى يستخلص منها أن الإسلام لم يُشرع لشعب خاص أو زمن خاص حتى يراعَى فيه مصلحتهما المكانية أو الزمانية، وإنما شُرع لجميع الشعوب ومختلف الأزمان؛ إذ إن المصالح دائمًا ما تختلف باختلاف عنصرَي الزمان والمكان، وانبنى على ذلك الأصل أن يكون الاجتهاد هو الشفرة التي تحرِّك العقل وتفكّ طَلْسَم المتغيرات المتلاحقة، لكنها تعتمد على معيار التوسُّط بين الإفراط والتفريط؛ فالإسلام راعَى في أحكامه مطالب الروح والجسد وحقوق الدنيا وحقوق الآخرة، كما راعى فيما وضعه لتهذيب النفوس اعتدالَ القوة الفكرية والقوة الشهوية والقوة الغضبية، بل إنه حافظ على ذلك الاعتدال فيما سنَّه من التعبد.

وامتدت هذه الاعتدالية لتكون معيارًا محدّدًا بين مطالب الروح والجسم، ولم تغلِّب واحدة على الأخرى؛ إذ إن النعيم والعذاب في الإسلام للجسم والروح معًا، وإن النعيم الروحي أجلُّ شأنًا وأعظم قدرًا؛ لأن السعادة الروحية هي السعادة الحقيقية الكاملة.

أمَّا عن المناظرة الخاصة بوضعية الدولة فى الإسلام فقد أكَّد "الصعيدى" أن الإسلام يريد أن يجمع الناس تحت مظلة دين واحد ولا يريد أن يجمعهم تحت مظلة دولة واحدة، ولا أن يجعل منهم جنسًا واحدًا، ولا من لغتهم لغة واحدة؛ فلا يهم الإسلام أن تبقى لكل شعب خصائصه ومميزاته من لغات وعادات، وإنما يهمه أن تَتَعَارَفَ الشعوب ولا تَتَنَاكَرَ، وأن تَتَحَابَّ ولا تَتَخَاصَمَ؛ ليعيش الضعيف آمنًا بجانب القَوى، فلا يطمع فى وطنه، ولا تمتد عيناه إلى ماله، ولا يسخِّره فى قضاء مآربه، ولا يسعد من شقائه، ولا يغتنى من فقره؛ ذلك أن الدولة المثالية فى الإسلام ذات صبغة عامة، ليست بعربية ولا فارسية ولا رومية ولا غيرها، وليس رئيسها عربيًّا أو فارسيًّا أو غيرهما، إنما هو مسلم من أى شعب كان.

أمَّا عن المناظرة المتعلقة بتناقضية العلم والفلسفة مع الدين الإسلامى فتتجه رؤية "الصعيدى" إلى أن الدين يُقْصَدُ منه الوصول إلى معرفة الحق بطريق الوحى، والعلم والفلسفة يُقْصَدُ منهما الوصول إلى معرفة الحق بطريق النظر والعقل، فهما إذن يتفقان فى الغاية ويختلفان فى الوسيلة، واختلافهما فى الوسيلة لا يمكن أن يجعل كلاً منهما يقف من الآخر موقف عداء؛ لأن الغاية الواحدة قد يكون لها وسيلتان تؤدِّيان إليها، وقد يكون لها وسائل متعددة، والوسائل التى تؤدِّى إلى غاية واحدة تتعاون فى الوصول إليها ولا تتنافر، والدين يعترف بأن العقل وسيلة من وسائل المعرفة، والعلم والفلسفة يعترفان بأن الوحى وسيلة لها أيضًا، وحينئذٍ لا يصح أن يقف الدين موقف عداء من العلم، ولا يصح أن يقف العلم والفلسفة موقف عداء مع الدين، لا من حيث الغاية، ولا من حيث الوسيلة.

تلك هى بعض من المناظرات العشرين، التى تجلَّت فيها لمحات من المنهجية الفكرية للإسلام، بثروته التشريعية، وذخائره الأخلاقية، وثرائه القيمى، لكن أهل ذاك الزمان يعيشون فى أودية أخرى، ويقيمون فواصل فكرية وحواجز معرفية وموانع حياتية تجعلهم لا يستلهمون من الإسلام أو من روحه إيجابية يمكن أن تحقق وجودهم، وتجدد الانتماء الفعلى لهذا الإسلام بما لا يجعله غريبا، أو يحيله تراثًا ماضويًّا؛ لأنه ليس كذلك، بل هو كينونة حضارية خالدة، تبحث دائمًا عمن يحاول أن يكتشف أسرارها ومكنوناتها!!

"المسيرى"... السياقات المعرفية وجدليات الوعى الأصولى

بانوراما فكرية صاخبة اكْتَنَفَتْ أبعاد المحيط العربى طِيلَة ما يزيد عن نصف قرن، قدم خلاله د."عبد الوهاب المسيرى" إبداعات ذهنية خلَّاقة، وإشراقات كاشفة عن طبيعة الوعى الحاد، وكانت كلها جديرة بأن تستوقف الساحة الثقافية؛ لأنها تخلق بالفعل -وبالضرورة- جدليات بين القضايا والرؤى، مُحَقِّقَة نوعًا خاصًّا من الإضافة والثراء والفاعلية، وتدفع نحو مغادرة الواقع المتردى، بحثًا عن واقع آخر هو -فى حقيقته- ذلك الواقع المأمول الذى يَتُوق إليه الشرق العربى، لكن ماذا عن مساراته وتوجهاته التى سردها فى ملحمته الفكرية الأخيرة... هل مَثَّلَتْ بالفعل نقطة مغايرة لتلك البانوراما أم إنها كانت محورها ولم تُكْتَشَفْ إلا الآن؟!

تكشف القراءة النقدية المستفيضة لِفِكْر الدكتور "المسيرى" عن ديناميكية خاصة بين المفاهيم والأفكار والنظريات فى إطار جدليات متعدِّدة تطرحها الحوارية الأبدية بين الشرق الرُّوحِىّ والغرب المادِّىّ... تلك الحوارية التى أَخَذَتْ مُتَّجهات وأبعادًا ثقافية فكرية وسياسية واستراتيجية وعقائدية وعنصرية وإثنية، وتولَّدَت عنها نوازع ذاتية وموضوعية تعمِّقها وتؤكِّد تاريخية جذورها، وتفيض فى تقديم أطروحات عن تصوراتها المستقبلية.

ولعل التساؤل المِحْوَرِىّ الذى يطرح ذاته فى إطار تحليل الخطاب الثقافى والمعرفى للدكتور "المسيرى" -والمنطلق نحو مقارنات ممتدة ترتبط ببنية الحوارية الغربية

الشرقية- هو: ما العناصر التكوينية المُمَثِّلة للأيديولوجية الفكرية عند د."المسيرى"؟ ونحو أى مُتَّجَه تميل تلك العناصر التى نرصدها فى الآتى:

أولاً: اعتماد العقلانية كمبدأ يستند إلى مرجعية عقائدية إيمانية:

والمفهوم بهذا المعنى يَتَّسِق مع أدبيات التراث العربى الدالة على معنى النزعة البدهية أو القبلية أو الاقتناع بأن عقل الإنسان يحتوى -فى أُسُس تكوينه- على نوع من المعرفة سابقة على أى تجربة، بل لا تحتاج التجربة لإثباته، من ثَمَّ فهو يتجه نحو نَفْى المشترك الثقافى الإنسانى؛ إذ يعتمد فى استخدامه للمفهوم على ركيزة الخصوصية الدينية، من ثَمَّ أيضًا تتعدد مفهومات العقلانية بتعدُّد المعتقدات، ولا يكون هناك مفهوم مُوَحَّد له دلالات ثابتة تحقِّق الدافعية الذهنية لسيادة العقلانية كمنهج.

بينما يختلف المفهوم بهذا المعنى مع الأرضية التراثية للمفهوم ذاته؛ إذ إنه يُعَدُّ من أقدم مصطلحات الفكر الفلسفى والاجتماعى المشيرة -فى مضمونها الكلاسيكى، وطِبْقًا للعديد من المرجعيات- إلى نوع الفكر والعمل الواعيين بتوافقهما مع قواعد المنطق والمعرفة التجريبية؛ حيث تكون أهداف الفكر والعمل متماسكة ومُتَّسِقة ومتبادلة التأثير والتأثر، ويتم التوصُّل إليها من خلال أكثر الوسائل تناسُبًا معها، كما يختلف معها أيضًا فى مضمونه المُعَاصِر، والمشير إلى أنها تمثِّل عاملاً عضويًّا فى التطور الإنسانى.

والعقلانية فى رؤيتى كمبدأ ثقافى وفكرى هى منهج توظيف العقل فى التعاطى مع معطيات الواقع وانعكاسات آليات هذا المنهج ووسائله على تحولات الواقع وتغيراته وتحقيق نقلات نوعية فى مراحله التطورية، فضلاً عن أن العقلانية يجب أن تتبع جدليات السياق التاريخى.

ومن ثَمَّ فعلى صعيد العقلانية الإيمانية قدم د."المسيرى" تحليلات مستفيضة لمفهومات غربية مثل: العلمانية، والحداثة، وما بعد الحداثة، والاستهلاكية، والعقل المادى، وهى تمثِّل -فى مُجْمَلِها- إفرازًا مجتمعيًّا ارتبط بشكل خاص بالتطورات الثقافية والفكرية والحضارية والسياسية والعقائدية، حتى إن هذه المفهومات قد أصبحَتْ تمثِّل هُوِيَّة مجتمعاتها.

وقد أقام د."المسيرى" استدلالاته بحَشْد كم من تناقضية الممارسات التطبيقية لتلك المفهومات، إضافة إلى أن آلية التحليل فيها قد اعتمدت على أرضية الثقافة العربية

الإسلامية فى بِنْيَتِها ومفرداتها وأحكامها ونظرياتها، من ثَمَّ فقد مَثَّلَت النتائج تناقضات حادَّة مع تلك المفهومات، وانتهت إلى رَفْضِها المكرّس بالضرورة لرَفْض نسبية المفهوم كمبدأ.

ثانيًا: رفض مبدأ القبول المُطْلَق أو الرفض المُطْلَق للمعرفة العلمية:

فإذا كانت المعرفة العلمية فى أبسط مفهوماتها إنما تَعْنِى الإدراك الموضوعى للعلاقات بين الأشياء والكائنات والظواهر والقوانين التى تحكم هذه العلاقات إدراكًا مُتَمَثِّلاً فى شكل تجريدى لغوى أو رياضى، من ثَمَّ فهى المعرفة الشاملة التى تَجُبُّ جميع الظواهر التى يبحثها العِلْم، ولا ترتبط مُطْلَقًا بالظواهر الفردية، كما أنها تَسْتَنِدُ إلى موضوعية نسبية؛ بمعنى أنه ليست هناك حقائق نهائية مُطْلَقَة فى إطار دينامية معادلات التغيُّر والتطوُّر، وأن اعتماد المعرفة العلمية على حقائق ثابتة لا يعنى بالضرورة أن الحقائق يمكن أن تَرْقَى على قانون التغيُّر الذى يحتفظ دائمًا بالثبات المُطْلَق.

وطِبْقًا لذلك فمبدأ المعرفة العلمية هو -بالحتمية- لا يخضع لشَرْطيات أو محدّدات القبول والرفض؛ لأن ذلك يمثِّل استخدام معيار مغاير فى القياس والاستدلال لطبيعة القضية لا ينتهى بها إلى نتائجها الموضوعية، وبذلك تتحوَّل إلى بناءات نظرية أيديولوجية فلسفية، أو رؤى خاصة تأخذ مُتَّجَه الاتفاق والاختلاف حولها.

وليس المثير علميًّا أن تلك الرؤية التى توصل إليها د."المسيرى" بالنسبة للقضية المعرفية تمثِّل مرحلة من مراحل اليقين الذاتى القائم على الميول والاتجاهات، بل المثير أن تُعَدَّ مبررات التأسيس الفكرى -الذى اعتمده فى عدم القبول المُطْلَق للمعرفة العلمية- هو التخوُّف من تصنيفه -أيديولوجيًّا- فى خندق العلمانيين، وكذلك رفضه المُطْلَق للمعرفة العلمية قام على خشية اعتماده -أيديولوجيًّا- على جبهة الإسلاميين، بينما الموقف الفكرى النقدى لا يمكن أن يَعْتَمِد -بحال- فى بنائه وتصوُّراته ومعطياته ونتائجه على الظروف والعوامل الذاتية والحسابات الخاصة، وإنما ينطلق من قناعة فكرية ثابتة ومحدّدة تتواجه بصلابة مع التساؤلات والبناءات؛ لأنه لا يستهدف إلا تحقيق الدافعية فى تحريك النظريات والأفكار والأيديولوجيات، من ثَمَّ يتقدم بعضها ويتراجع بعضها الآخَر طِبْقًا لمدى قُدْرَةِ هذا البناء على الفَصْل بين انسيابية العطاء الثقافى وجموده.

وانطلاقًا من ذلك، فالموقف الفكرى الذى يتميز بالثبات النسبى يؤسِّس دائمًا لإضافة نظرية داعمة للتيارات الثقافية دون اتِّخاذ موقف ضِدِّىّ يحيد بالموضوعية عن

مساراتها. وفى إطار الموقف نحو نسبية المبدأ قام د."المسيرى" بتقديم محاولات تنظيرية عديدة خلال موسوعته الضخمة "رحلتى الفكرية" للبَرْهَنَة على صحة مبدأ القبول المُطْلَق والرفض المُطْلَق للمعرفة العلمية، وذلك ببَرْمَجَة الوقائع الذاتية والأحداث ذات الخصوصية -بَعْدَ مَنْحِها دلالات وانطباعات خاصة- على أفكاره فى قياسات متطابقة تؤكِّد مصداقية ما يعتقد، لكن حين ترتبط المصداقية بأُحادِيَّة التفسير والاستدلال تَتَخَلْخَلُ أجزاؤها ومكوناتها المعرفية؛ لأن استقراء الأحداث وتحليلها يختلف بالضرورة المنطقية من فَرْد لآخر اختلافًا يصل إلى مدًى بالغٍ من التناقض الحاد.

ثالثًا: تفنيد الأسُس الفكرية للحضارة الغربية المُعَاصِرة:

طرحت الحضارة الغربية ذاتها باعتبارها ظاهرة وموضوعًا للفكر والبحث فى إطار إسهامات المُفَكِّرين والفلاسفة والعلماء، وقد تبايَنَت المواقف منها بتَبَايُن درجة الموضوعية القائمة على آليات الحِياد المُطْلَق، وقد اعتمد د."المسيرى" منطقًا أصوليًّا فى خطابه التحليلى للحضارة الغربية، وهو منطق لا يَتَّسِق بالضرورة فى فرعياته وكُلِّيَّاته وطبيعةَ الظاهرة الحضارية المحيطة بالعالَم الإنسانى المُعَاصِر، ولا شَكَّ فى أن توظيف آليات هذا المنطق يجعلها تعمل فى غير اتجاهاتها، وتكون نتائجها -بل مقدماتها- متصادِمَة مع الحقيقة المُجَرَّدة دائمًا.

وتجسيدًا لذلك قَدَّم د."المسيرى" محاولات متعددة هى -فى رؤيته- تحديات كبرى فى إطار رفضه لفكرة أن اتساع رُقْعَة المعلوم وشموليتها تكون مؤدِّية بذاتها إلى تراجُع رُقْعَة المجهول ذلك باعتبارها فكرة ممثِّلَة لسذاجة عقلية مطلقة؛ إذ صار اعتقاده مبنيًّا على أن رُقْعَة المجهول لا متناهية، من ثَمَّ فإن قياس المعلوم المتناهى على اللامتناهى هى من السذاجة والفراغ الفكرى والمنطقى؛ بحيث تصبح مناقشتها عَبَثِيَّة ذِهْنِيَّة، والمعنى أنه مهما ارْتَقَت الحضارة مَعْرِفِيًّا فلا يمكن لها نَسْفُ رُقْعَة المجهول، أو حتى نسبة خاصة منه؛ انطلاقًا من أن علاقة التناسُب مفقودة بالأساس، بينما يطرح الفكر التحليلى صفة العلاقة العكسية بينهما؛ فمهما كانت رُقْعَة اللامتناهى ونسبته فهو -بالحتمية وبالجبر الذاتى- متناقص بنسبة ما لا نعرف وبحجم ما لا نعرف أيضًا، لكنها تناقَصَتْ بأى حَجْم وبأى نسبة، ولنُمَثِّلْ بالحضارة الإسلامية التى امتدَّتْ لأكثر من ثمانية قرون ولم يُنْتَزَع الاعتراف بقيمتها وسموها المعرفى إلا حين تراجَعَت المجهولات باتساع رقعة المعلوم على اختلافها، فغيّرت ملامح التاريخ الإنسانى حين كرّست منطلقات جديدة للفكر.

وعلى ذلك فمن المفارقات الثقافية الخَطِرة أن هذا المنطق الأصولى وموضوعه الذى حاول به د."المسيرى" تفنيد إحدى الركائز الفكرية للحضارة الغربية يمكن لأى أحد آخر أن يُفَنِّدَ به أُسُس وركائز الحضارة الإسلامية؛ لأنه يمثِّل قاسمًا مشتركًا بين الحضارات عامَّةً.

وتنبثق عن فكرة سلبيات التقدم هذه فكرةٌ أُخْرَى يطرحها د."المسيرى" فى غرابة بلغت حد الاستنكار، وهى ذلك اليقين الراسخ فى ضمير الحضارة الغربية بسِمَات التقدُّم من حيث السرعة والديمومة والحتمية، وخطوات التقدم لا بُدَّ لها -تبع معناها الضمنى- من أن تكون خطوات متسارعة يتشابَك بعضها ببعض، دون أن تُوجَدَ فجوات زمنية تحدّ من التواصلية المنطقية، لتكون كاشفة عن أفكار ووسائل جديدة؛ إحداثًا للتراكمية المطلوبة، أمَّا أن يكون التقدُّم له ديمومة فذلك يمثِّل ضرورة ثقافية تؤكِّد مفهومات السيادة المعرفية ومن ثَمَّ الحضارية، وتُعَدُّ تاريخًا فاصلاً بين الخواء التاريخى والتفجُّر المعرفى.

وليست تلك الفكرة مخالِفة لمبدأ الصعود الحضارى فقط، بل إنها أيضًا مخالِفة فى جوهرها للمنهج الإسلامى فى معالجته الموضوعية القائمة على مبدأ النسبية بين المعلوم والمجهول؛ فمع انتهاء المسيرة البشرية يكون قد تحصَّل لها -بشكل مؤكد- قليلٌ من العلم حسب النص الدينى، وهذا من شأنه أن يطرح انطباعًا خاصًّا عن العلاقة العكسية الأزلية بينهما، بل إن هذا النص يطرح مبدأ النسبية مشيرًا بكلمة "قَلِيلاً" التى تنقل مسارات الوعى نحو التفكير فى الكثير الذى لا نعرفه، وأيضًا إلى تلك الخطوات الأولية لمسيرة العلم والمعرفة التى قد تحصَّل للإنسان فيها ما هو أدنى من القليل، والمشيرة -فى الآن ذاته، وفى إطار المد الزمنى- إلى قياسات رياضية ومنطقية عن صورة العلم فى كُلِّيَّتِه واكتماله، وهى الصورة المُثْلَى التى ظَلَّت البشرية تسعى نحوها ولم تُحَقِّقْهَا، ولا يُعَدُّ ذلك نافيًا أبدًا أنها قد حَقَّقَتْ بعضًا منها.

ونقلة أخرى يفند د."المسيرى" خلالها معادلات التقدم التى خاضت الحضارة الغربية جولاتها، وعركت دلالاتها المُعَاصِرة، علىٰ نحو يرى فيه أن تكلفة هذا التقدُّم كانت متجاوِزة لإنجازاته بأشواط، أى إنه تقدُّم منقوص يَشُوبه القصور فى إطار العديد من الانعكاسات السلبية التى تفرغه من أى معنى إيجابى له، على غرار مشكلات تلوُّث البيئة، والنفايات النووية، ومشكلات الهندسة الوراثية.

وإذا كان لا مَحَلَّ -مُطْلَقًا- لإقامة جدلية عن سلبيات الحضارة المُعَاصِرة -باعتبارها سلبيات دامغة-، فإن ملامح التقدُّم الإنسانى -ولا شَكَّ- تتجسد فى الحياة الإنسانية عامَّةً بشكل تستحيل معه مقارنةُ إنجازات هذه الحضارة بأى حضارة أخرى فى طابعها التكنولوجى والمعلوماتى؛ لسبب واحد يحمله ذلك السؤال: ما الأشياء التى لم يحققها

التقدُّم الحضارى المتفرد للإنسان المُعَاصِر وقد بلغ به أقصى مدى ممكن حتى إن شَطَحَات الوَهْم والخيال تتحول فى لحظات إلى مُعْطَيَاتٍ مادية؟

فإذا كان التقدُّم يعتمد على ركيزتين هما: الوسائل، والغايات، فإن خصائص الحضارة الغربية الثابتة فى نسيج ووعى هذه الحضارة -والتى يمثِّلها: توزيع العمل، وتعميق التخصص، والارتكاز على المعرفة التكنولوجية، والتطبيق الصناعى، والأُسُس العلمية- قد حقَّقَت الرابطة العضوية بين الوسائل والغايات؛ فما طَرَحَتْه مَحَكَّات التقدُّم العلمى أقام تحديات مستقبلية كبرى تستأنف الخوض فيها حضارات أخرى؛ تحقيقًا للْعِلَّة الغَائِيَّة من وجود الإنسان.

كذلك فإن حتمية التقدُّم قد انطلقت من عُقْدَة التراجع الحضارى، من ثَمَّ أصبحت ضرورة مجتمعية تم الالتفاف حولها لتكون ضامنة لعدم ارتداد الغرب مَرَّة أخرى إلى عصور الظلام.

ورؤية د."المسيرى" تمتد لنَسْف المضمون الجوهرى لمفهوم التقدُّم على صعيد أنه لم يَعْصِم الإنسانَ الغربى من غَوَائِل الأمراض الروحية والنفسية، بينما التقدُّم -كعملية دينامية- ليس هو الآلية الفاعلة نحو الارتقاء الروحى والاستقرار النفسى والتوازن الذاتى والتوحد الصوفى؛ إنما الدعائم الإيمانية -وحدها- هى الدافعة نحو قُوَّة رُوحِيَّة ربما تَفُوق طاقات التقدم المادى إذا توافَرَت لها المصداقية المُطْلَقَة بمنظومة القيم الإنسانية العليا، والمعايير التى تمثِّل ضوابط ومحدّدات تقيِّد مفهوم التقدم.

إن الإفاضة فى مناقشة فكرة سلبيات التقدُّم قد استدعت من د."المسيرى" جهدًا علميًّا مُرَوِّعًا، لكن ألا يستدعى ذلك -على صعيد آخر- استحضار ومناقشة تلك الفكرة المضادة التى هى إيجابيات التخلُّف؛ باعتبارها تَفُوق -فى أولويات البحث والتحليل والمناقشة- سلبيات التقدُّم.

وبصفة عامة، فالرؤية تَتَّجِه نحو أنَّ موقف د."المسيرى" من الحضارة الغربية قد انْبَنَى على أعماق ودلالات أسطورة "فرانكشتاين" التى اعتمد نتائجها كأُسُس منطقية لها إمكانية تحليل وتفسير وتنظير آليات الحضارة الغربية فى ظرفها التاريخى. وقد رويت هذه الأسطورة مع بدايات القرن الثامن عشر وحَكَتْ أن عالِمًا فَذًّا استطاع أن يخلق كائنًا قبيحًا ليُسَخِّره لخدمته، لكن المخلوق يَقْتُل خالِقَه بعد قليل ليُحَرِّرَ نفسه، مُنْطَلِقًا نحو إشاعة الفساد فى الأرض.

أمَّا الإشعاعات الفكرية لهذه الأسطورة لـدى د."المسـيرى" فقـد تجلَّـت فى أن ثمـرة العلم الإنسانى هى قتل الإنسان، ونتيجة العلم الإنسـانى لا إنسـانية، وهـو حكـم قيمـى مُسبق يستطيع خلاله النفاذ نحو إهدار القيمة الفعلية لمستحدثات العلم والتكنولوجيا والمعلوماتية أيضًا، انطلاقًا من قناعاته المُطْلَقَة لمفهوم سـلبيات التقـدم الـذى لا يَنْفَلِـت منه أى منتج تكنولوجى؛ لأن هذا المفهوم لا يتجه نحو النسبية أبدًا.

إن الإفاضة فى تحليل مضمونات فِكْر د."المسيرى" لن تضيف أى نتائج مغـايرة عـما أسلفنا الحديث فيه؛ لأنها تعتمد منطقًا أُفُقيًا لا يختلف فى إطاره التحرك مـن نقطـة إلى أخرى؛ لأن كـل النقـاط متسـاوية وذات طبيعـة واحـدة، فهـى تَحْمِـل جـذورًا أصـولية متراجعة عن السياق التاريخى المُعاصِر، ولا يمكن أن تحقِّق دافعيـة حتـى نحـو مشروع خاص للفكر الإسلامى يمحو الرِّدَّة الدينية كظاهرة يمكن استبدالها بتيار إسلامى تنـويرى يعمل على استجلاء جوهر العقيدة، ويستمد منها التواجُـه مـع مفـردات الـعصر؛ حتـى يقدِّم شروحًـا علميـة وثقافيـة وروحيـة تطـرح جدليـة العلاقـة بـين عطـاءات العقيـدة والمتغيرات الزمنية، كتلك التى قدَّمَها العديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين.

وعلى كل ذلك، يكون السؤال: هل تحمل العناصر التكوينية للأيديولوجية الفكريـة للدكتور "المسيرى" -فى دلالاتها الواضحة والضِّمْنِيَّة- ملامحَ مشروع فكرى نهضوى يكـون داعمًا لحركة الفكـر العـربى المُعَـاصِر؟ وإذا كانـت طبيعـة الفكـر العـربى المُعَـاصِر تمثِّـل امتدادًا للفكر الأصولى فى أبرز خصائصه، فكيف يكون هذا الفكر الأصولى مُنْطَلِقًا بالفكر العربى نحو آفاق الواقع المعلوماتى، بينما ترتبط المشروعات النهضوية الثقافية المُعَاصِرة فى أُسُسها ومكوناتها ببنية العقل الحديث أو العقل المعلوماتى فى طبيعته؛ من حيث إنه مُنْتِج لفكر ابتكـارى، اسـتشرافى، تواصـلى، توليـدى، منظـومى، منطلِـق فى أولوياتـه مـن معالجة الواقع الفكرى المتأزم باستراتيجية ذات آليات خاصة... اسـتراتيجية تعمـل عـلى تفكيك هذا الواقع، وتشريحه، وإعادة صياغته؛ بإنتاج علاقات جديدة بين مفرداته ودفع كل مفردة باتجاه البؤرة المحقِّقَة لمعنى وجود المشروع الفكرى.

والمتأمل فى كتابات د."المسـيرى" يجـد أنهـا تمثِّـل قيمـة ثقافيـة مـن حيـث الـزَّخَم المعرفى؛ لكنها لا تَحْمِلُ -على تعدُّدها- خَطًّا فكريًّا تصاعديًّا يضـم فى ذاتـه مفهومـات تغييرية، أو إضافات مستحدَثة، أو نظريات خاصة، يمكن أن تُحَقِّقَ التَّمَاسَّ المطلوب مع إشكاليات الفكر العربى المُعَاصِر.

قراءة الوحى وقراءة الكون...
معادلة الصعود الحضارى

بين الخضوع لطموحات الذات الإنسانية تحت وطأة الوعى الحالم المناسب، والانفلات من فروض الأمانة والتكليف تحت وطأة التحلُّل وبريق الحُرِّيَّة، تَتَمَحْوَر القوامة المعرفية للمنهج الإسلامى حول قراءة الوحى وقراءة الكون... هاتان القراءتان اللتان تتأسس فيها الثانية على الأولى، لكن الأمر بينهما دائمًا ما يستلزم نوعًا من الاعتدال والموضوعية والتوازن، ولا يتطلَّب طغيان إحداهما على الأخرى، أو الاكتفاء بواحدة منهما، وإلا أحدث ذلك خَلَلاً وقُصُورًا حادًّا فى طرائق الفكر يُعَدُّ منبثقًا من نقصان المعطيات المعرفية.

لكن ظهور الاثنتين مجتمعتين إنما يعنى وجود حضارة حَقَّة، وعلى ذلك جسَّدَتْ كلتاهما الحضارة الإسلامية، لكنها تراجعت حين آثَرَتْ قراءة الوحى، وانطلقت أوروبا بقراءة الكون فى مسار جاد ودأب غير مسبوق، وازداد تراجُع المجتمعات الإسلامية حين تقاعست حتى عن قراءة الوحى واستلهام إشعاعاته فى أزماتها المُعَاصِرة. فبَيْنَ الاستغراق الروحى والتأمل الفلسفى كونيًّا كانت أطروحة "طه جابر العلوانى" حول قراءة الوحى والكون، والتى تبنَّاها المعهد العالَمى للفكر الإسلامى فى واشنطن.

وتنطلق الدراسة من فكرة محورية هى أن هذه الأُمَّة تنفرد من بين سائر الأمم بالاحتفاظ بصورة نقية من التوحيد الخالص... توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الصفات، وهو التوحيد الشامل الذى جاء به الأنبياء كلهم، ليَبْقَى التوحيد معيارًا وميزانًا

قادرًا على بيان الحدود والفواصل بين الألوهية والعبودية... كتاب مُنَزَّل مَتْلُوّ مُعْجز هو القرآن، وكتاب مخلوق مفتوح هو هذا الكون بدءًا من الإنسان، ولا بُدَّ من قراءتهما - معًا- لتوجد المعرفة الحضارية الكاملة التى تمكِّن الإنسان من القيام بمهام الاستخلاف وأداء حق الأمانة، والقيام بمقتضيات العمران، وهى معرفة لا تقوم على التلقى وحده؛ بل على الأخذ عن الغير بالمراجعة والمطالعة وتناقُل الخبرات والمعارف بين البشر. ولا بُدَّ من الجمع بينهما فى فهم القرآن العظيم ومدلولاته بالخلق وبالوجود، ويُفْهَمُ الكون حين يُهْتَدَى إلى أداء مهام الخلافة فيه، والقيام بمقتضيات الأمانة بالقرآن المجيد ونور هدايته.

قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها، وخَلْق الإنسان وسائر الظواهر الكونية، وملاحظة رُبُوبِيَّة البارى، وكرمه البالغ فى خلق الإنسان واستخلافه وائتمانه على الكون ونَدْبه لإعماره وتسخيره؛ فالكون مُهَيَّأ مُسَخَّر للإنسان، والإنسان مزوَّد بالقدرات التمكينية الذهنية والعقلية والعلمية التى تمكِّنه من تسخير الكون ليقوم بأمانة الاستخلاف، وحين يغفل الإنسان عن ذكر الرحمن ولا يرى القدرة الإلهية فى ذلك كله من خلال هداية الوحى يشدّه الشعور بالاستغناء والإحساس بالقدرة والإبداع إلى أن يجعل من علاقته بالكون علاقة تَسَلُّط وقهر وصراع، وتُفْتَقَد عناصر الطبيعة الودية للإنسان، وكونه المخلوق المستخلف المؤتمن، وكونها المخلوقة المسخَّرة لهذا المؤتَمَن والمستخلَف، وكلاهما فى المخلوقية والعبودية لله سواء. فيتخذ الوجود – آنذاك – شكل القوى المتصارعة المتنابذة، ويتخذ الإنسان الغافل شكل المتأله المسيطر بالعلم على كل شىء، فيمجد ذاته ويتخذ إلهه هواه، يستمد قيمه من الطبيعة. وهى قراءة تبدو غيبية فى إطار الوحى فى الكون، وقراءة موضوعية من خلال الكون وعناصره فى الوحى.

فقراءة الوحى بمثابة تنزُّل من الكُلِّى إلى الجُزْئى، حسب ما تُتِيحُه القدرات البشرية النسبية من الفهم لتنزلات الكُلِّى، وقراءة الكون بمثابة تطلُّع من الجزئى باتجاه الكُلِّى، وفق قدرات البشر النسبية أيضًا على فهم الظاهر، فلا يقع الفصام المزعوم بين مُعْطَيات الوحى ونتائج المعرفة الموضوعية.

أمَّا حين يحدث الفصام بين القراءتين، فإن المناهج المعرفية البشرية تقود إلى نتيجتين خطيرتين: فالذين يتعلَّقون فقط بالجانب الغيبى فى القراءة -أى بالقراءة الأولى فى الوحى- يُسْقِطُون الجانب الموضوعى وعناصره من حسابه،م فيتحوَّلون بالدِّين إلى لاهوت وكهنوت يَسْتَلِب الإنسان والكون، وينفى الأسباب وقوانين الحركة وصَيْرُورتها، والسُّنن الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية التى يتفاعل معها الإنسان، وبذلك ينتهى

أصحاب هذه القراءة إلى فكر سُكُونيٍّ جامد قد يُحسب خطأً على الدِّين حين لا يلتفت إلى محدوديته وقصوره.

أمَّا الذين يتعلَّقون بقراءة الكون وحده ويُرَكِّزون على الجانب الموضوعى فى إطار القراءة الثانية، فإنهم يَنْفُون البُعْدَ الغَيْبِىّ الفاعل على الوجود وحركته، وينتهون تدريجًا إلى الفكر الوضعى فى المعرفة، الذى يؤثِّر فى النسق الحضارى بدوره ذلك التأثير السلبى. فالجمع بين القراءتين ضرورة لتكوين ثقافة المسلم المُعَاصِر، وفى شكل يختلف عن النسق الغربى الأوروبى الذى انتهى إلى ثنائية اللاهوت والوضعية وتَصَارُعهما وتَنَابُذهما.

إن خطورة هذه الثنائية المُفْتَعَلة والمُتَطَرِّفة أنها -وإن قامت على الفصام- دفعت بعض الأنساق الحضارية دَفْعًا نحو الاتجاه الوضعى؛ حين غيَّبت النظرة الكلية للكون والحياة والإنسان وارتباط قِيَم الإنسان وأخلاقه بالله، فتضخمت الذاتية البشرية على حساب القيم العقلية والأخلاقية. وذلك التضخيم المفتعل للذاتية البشرية اتُّخذ وسيلة تبرير للصراعات القومية والصراعات الاجتماعية، كما تم تبرير الفردية الليبرالية، وبذلك تكرَّس الصراع بكل مظاهره بدلاً من السلام الذى تُعْطيه القيم، وما ذلك إلا لأن الإنسان رأى نفسه مُسْتَغْنِيًا عن كل شيء حتى عن الذى خلقه.

وعلى ذلك، فالمدخل الأساسى للجمع بين القراءتين يبدأ باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجى لآيات القرآن من ناحية، والسُّنَن والقوانين المبثوثة فى الوجود وحركته من ناحية ثانية؛ فالقرآن وحى إلهى نتعقل به ونتفهم هذا الوجود، انطلاقًا من أنه مُطْلَق ومحيط وشامل، وبمقدار ما تتسع معرفتنا للاثنين معًا تتكون لدينا القدرة على الجمع بين القراءتين، واكتشاف التداخُل المنهجى بين الوحى والكون.

ويمكن الاستدلال على صحة ذلك بالواقع المضاد؛ إذ إنه بعد تكريس البُعْد المنهجى فى التفكير واجهت الحضارة الغربية مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لحضارتها ومعرفتها بطريقة تستند إلى مستوى تطوُّر الغرب العلمى بكل جوانبه، ولقد كانت الماركسية محاولة لإيجاد هذه الصياغة فى إطار المادية الجدلية، وها هى الماركسية تنهار قبل أن يجد الغرب البديل المعرفى والمنهجى لها، لتَبْقَى الحضارة الغربية من دون صياغة فلسفية بديلة.

لكنّ أزمتنا نحن العرب والمسلمين هى أَشَدّ وأَنْكَى، فنحن شركاء فى الأزمة العالَمية من ناحية؛ لأن علاقتنا بها لم تَعُدْ علاقة بَرَّانِيَّة أو هامشية كما يتوهم البعض، فالحضارة المُعَاصِرة نجحت من خلال غزوها الفكرى والثقافى والمؤسسى فى أن تَفْرِضَ علينا -وعلى

العالَم كله- منهجها ووعيها العلمى والمفاهيمى للوجود وللحركة الكونية، كما فرضت على الجميع رؤيتها للتاريخ، والعلم، والمعرفة، والحضارة، والثقافة، والتقدُّم، والتخلُّف، وغيرها.

وعمومًا، فإنه من دون فَهْم القرآن فَهْمًا منهجيًّا فى إطار وحدته وبنائيته الكاملة، فَهْمًا يَتَّصِل وينعكس على فهمنا المنهجى المُعَاصِر للظواهر الكونية، وسُنَن حركتها فى وحدتها البنائية، تستحيل إسلامية المعرفة.

وفى رؤية "العلوانى" فإن هناك أزمة لا بُدَّ من تجاوُزها والتغلُّب عليها، وهى أن العقل العلمى العالَمى المُعَاصِر يرفض كل الكتب الدينية، وإذ يتسامح مع بعض موضوعاتها، فإنه يصمم على رفض منهجيتها ووحدتها البنائية وإطارها الغَائى، مؤكدًا أن اختصاص الكتب الدينية يجب أن يتوقف عند القناعات الإيمانية وغيبيات ما وراء الطبيعة.

إن العقلية المُعَاصِرة يجب أن تبحث -باستمرار- عن الناظم الموضوعى للأمور، وتحاول النفاذ إلى المنهجية كاملة الأبعاد، بمعنى أن يصبح التحليل والتفكيك والنقد والتفسير هو الإطار الموضوعى للحركة الفكرية فى تعاملها مع النصوص والقضايا الكونية والمحلية.

وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد، وتفهُّم السُّنَّة النبوية من دون الوقوع فى إطار ماضوية سُكُونيَّة أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضى لتعيد إنتاجها فى الحاضر؛ فنحن للمرة الأولى نجد أنفسنا أمام وضعية عالَمية تعمل على توظيف المعارف والعلوم واكتشافات العلوم ومنجزاتها توظيفًا يفصم العلاقة بين الخالق والكون والإنسان. لذلك، هناك ضرورات مُلِحَّة نحو إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على مقومات التصور الإسلامى السليم وخصائصه؛ ليتَّضِح ما يمكن اعتباره النظام المعرفى الإسلامى القادر على الإجابة عن الأسئلة الكُلِّيَّة النهائية، من دون تجاوُز شىء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفى الذى يمكِّن من الاستيعاب والتجاوز فى شكل منهجى منضبط، وفى الوقت نفسه يُعْطِى القدرة على التوليد المعرفى المنهجى والتفسير المعرفى الذى لا يقوم على الإقناع والخطابة؛ بل على المعرفة المنهجية التامَّة.

وكذلك تمتد هذه الضرورات نحو إعادة فحص قواعد المنهجية الإسلامية وتشكيلها وبنائها فى ضوء "المنهجية المعرفية القرآنية"؛ باتخاذ منهج للتعامل مع القرآن المجيد من خلال هذه الرؤية المنهجية، باعتبار أنه يُعَدُّ مصدرًا للمنهج والمعرفة ومقومات الشهود الحضارى والعمرانى، وقد يقتضى ذلك إعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوُز الكثير من الموروث فى هذا المجال من المعارف.

وعلى ذلك، فالسؤال فى رؤيتنا هو: كيف للمسلم المُعَاصِر الذى يشمخ بإسلامه أن يعجز عن تقديم الترجمة الحَقَّة لقراءة الوحى؟ ولماذا أهمل قراءة الكون والإحاطة بأسراره ولديه الكثير من الحقائق العليا المنطوية فى كتابه المقدَّس؟ ولماذا يقتصر دوره على رد الاكتشافات والإنجازات كافةً إلى مَرْجعيَّته العقائدية وإبراز النصوص الدالة عليها؟ ولماذا لم تكن الاستدلالات الفكرية آلية من آليات التعامل مع البنية القرآنية؟ ولماذا يظل تيار الوعى لديه تيارًا غير مُنْتج، بينما تيار الوعى الغربى يُفْرز تجليات ذات خطر من النص الدينى الإسلامى؟

إن العالَم الإسلامى يعايش -فى ظل الحضارة المُعَاصِرة- حيرة كبرى؛ فهو يتشدق بمعطيات هذه الحضارة لدرجة الفتون، ولا يقوى على إنتاج مثيل لها، رغم أن دعائمها ومبادئها قائمة بارزة فى الميثاق القرآنى، بينما العالَم الغربى يَفِرُّ من جَفْوَة هذه الحضارة التى طَمَسَتْ إنسانيته وجعلته عبدًا لوسائلها، لذا فهو فى حاجة ماسة إلى إدراك البُعْد الكونى بمعناه الغيبى فى تركيب الوجود ومصيره.

لكن، وفى كل الأحوال، يظل رسوخ الإيمان ممثلاً لقوة معنوية عليا، وثقة مطلقة، وهيبة ذاتية، ونشوة نفسية، تعصمه من ذُبُولِ الرُّوح الذى يَعْقُبُهُ حتمًا زوالُ البشر.

المرامى الإيمانية
لنظرية المعرفة فى القرآن

لعل من أبرز فضائل السُّنَن الكونية تـوهُّج القضـايا التـى تشـغل العقـل الإنسـانى بمفهوماتها وأدواتها ونظرياتهـا وتوجهاتهـا، لكنهـا فى مخاضـاتها الزمنيـة تَنْـزَوى وتَخْبُـو لتَتَجَلّى فى غيرها، إلا قضية القلق المعرفى فى أَبَدِيَّتِها المُبْهِرَة... ذلك القلق الشريف المنبثق عن دافعية التطلُّع والاستكشاف والطموح الفكرى والنفسى والروحى لمسيرة الأجيال.

لكن، ما المعرفة؟ وما حدودها وطبيعتها وآلياتها؟ وما النمـوذج الأمثـل لهـا؟ وهـل ظَلَّتْ قيمة الكينونة الإنسانية رهنًا بقيمتها المعرفية؟ وما المعـانى الكليـة للمعرفـة عـلى صعيد التراث الإسلامى؟ وما التباينات القائمة بـين غايـات المعرفـة فى المنظـور الإسـلامى ومراميها لدى المفكرين والفلاسفة؟ وهل تتغير الأشواق المعرفية باختلاف أطوار التقـدم والحضارة؟ وهل من ضرورات حتمية لحَسْم الوزن النسبى للمعرفة داخـل المجتمعـات الإسلامية؟ وكيف أنتجت المنظومة المعرفية الغربية كمًّا هائلاً من الفظائع المعلوماتيـة؟ وكيف هَوَت المنظومة المعرفية للشعوب الإسلامية التى جانَبَت مسـالك المعرفـة العليـا للعقيدة الإسلامية؟

وقد خاضت دراسة تراثية رصينة هى "نظرية المعرفة بين القرآن والفلسـفة" -التـى أصدرها "المعهد العالَمى للفكر الإسلامى" بواشنطن- فى تحليل بنيـة المعرفـة الإسـلامية، التـى هـى فى ذاتهـا ضرورة الوجـود الإنسـانى، بـل ضرورة التكليـف، وضرورة الخلافـة، والإنسانية المؤدية لمهمة الأمانة فى الكون.

وتنطلق الدراسة من نقطة محورية ذات عمق ومَغْزى، وهى أن القرآن يُعَدُّ دعوةً لتحرير العقل الإنسانى من أغلال التقليد والتَّبَعيَّة القائمة على الوراثة، والتى عزلت العقل عن عمله، والقلب عن فقهه، ومن ثَمَّ فهو يدعو الإنسان إلى التأمل والتفكُّر، ويوجِّه نظره إلى الكون والنفس، ويمدح المتفكرين والمتذكرين وأولى الألباب، ويشنِّع على الذين لا يفقهون، ولا يعلمون، ولا يتذكرون، ويصفهم بعمى البصيرة أو القلوب.

وعلى ذلك، فهو يجعل مسئولية الإيمان قائمة على الإلزام الفردى، أو التكليف الفردى، بعيدًا عن الجماهيرية والتلقائية والتقليد الأعمى، ولذا فإنه يعود إلى وعى الإنسان بذاته ومركزه فى الكون، ويجعل محور العلاقة بين الإنسان ورَبِّه يقينًا واضحًا بعيدًا عن أى مؤثر، سواء أكان هوى النفس -باعتباره قوة ضغط داخلية-، أم طاغوت الجاهلية -باعتباره قوة ضغط خارجية-، أو أيًّا ما تكون هوية هذه السُّلْطَة ونمطها، اجتماعيًّا كان أم سياسيًّا أم قبليًّا أم وراثة وتقديسًا لموروثات الآباء والأجداد، وذلك لمجرد أنها أخذت صفة القُرب أو لمجرد قِدَمِها، ولذا نجد القرآن يحارب باستمرار هذين العدوَّين لليقين: الهوى والطاغوت.

لكن تُرى ما الذى يُقصد من نظرية المعرفة فى القرآن؟ إنها بالطبع ليست كمًّا من المعلومات أو أنواعًا من العلوم، وإنما هى منارات ضوئية كافية لدفع الإنسان للبحث وفتح بصيرته؛ ليَعِيَ آيات الله فى الآفاق والأنْفُس، كما جعلها القرآن أساسًا لقيادة البشرية، والقيام بدور الخلافة فى الأرض، وحَمْل أمانة الهداية، والانتفاع بما فى الكون مما سخره الله للإنسان.

جَمَعَ القرآن بين طُرُق المعرفة الرئيسية الثلاث معًا: الوحى والعقل والحس، كما جمع بين مجالى المعرفة، وهما مجالا الوجود: الدنيا والآخرة، أو عالَم الشهادة وعالَم الغيب؛ فهو يقرِّر نسبية المعرفة الإنسانية، ويجعل اليقين معياره فى المعرفة، ويردّ الشك والظن، ولا يعتبرهما علمًا صحيحًا.

هذه الأُسُس كلها يمكن أن تكون بناءً لنظرية المعرفة من حيث ماهيتها وإمكانها ومصادرها وطبيعتها وطُرُقها ومعيارها وقيمتها، وكذلك هو لا يقبل للبشرية أن تبدأ فى صياغة حياتها من منهج للشك أو الظن أو الوهم، بل لا بُدَّ أن تبدأ من اليقين المعرفى أولاً: مَنْ هذا الإنسان؟ ومَنْ رَبُّه؟ وما علاقة هذا الإنسان برَبِّه؟ وما علاقته بنفسه وبما يحيط به من أشياء؟ وهذه مهمة معرفية يجلِّيها القرآن لأول نزوله. هذا كله يدل على أن الله جعل للمعرفة الإنسانية وجودًا وإمكانًا، بخلقه أدواتها وميادينها والكينونة الإنسانية المكلَّفة بدور العلم والمعرفة.

ومع هذا كله، فإن علاقة العارف بالمعروف، أو العالِم بالمعلوم، ليست علاقة إيجاد أو خلق؛ وإنما هى علاقة صحبة وانقياد وتسخير، وتمثِّل كذلك علاقة معرفية تبقى فيها للعارف كينونته الإنسانية العارفة، فلا يتحول إلى الأشياء المعروفة، كما أنه يُبْقى للأشياء والحقائق وجودها فى واقع الأمر وعالَمها الخارجى مع معرفته لها، ولا تتحول شيئًا آخر.

هذه العلاقة واضحة فى نظر الفطرة المنصفة، ما يَدُلُّ على إمكان المعرفة، مع الاعتراف بحقائق الأشياء المعروفة، وهذا ينطبق بدوره على كل ما يمكن للإنسان معرفته، سواء أكان فى الجانب العقدى أم التشريعى أم الجانب المادى والتجريبى، أم الجانب العقلى؛ فإمكان المعرفة قائم فى تمكين الإنسان من الاتصال بهذه الموجودات التى لا تتأثر فى واقعها بمعرفته لها.

وعمومًا، فالقرآن بدعوته إلى النظر إنما يتميز بالنظرة الإيجابية تجاه اليقين؛ إذ إنه يوجِّه الإنسان للتفكر فى ملكوت السماوات والأرض، والتأمل فى عالَمَى الغيب والشهادة، ولعله أول كتاب سماوى يفسح فى المجال، بل يوجب التفكير فى أسرار الكون وخفايا الوجود، ويصف المتأمِّلين المتفكرين بخير ما يدل على الإنسانية السوية، إذ يسميهم بأولى الألباب، ويَتَّهم الذين لا يتعاملون مع الوجود بفكرهم وتدبُّرهم بأنهم لا يعقلون؛ لأنهم ما يتبعون إلا الظن، بل أقام الأدلة للعقل المتفكِّر على أهم قضية، وهى قضية وجود الله، ومن ثَمَّ على وحدانيته وكماله، وشَنَّع على التقليد الأعمى والتبعية والتلقائية.

والقرآن إذ يؤسِّس المعرفة اليقينة إنما يتجه إلى الفطرة السليمة الموقنة بأنها مخلوقة، وعلى ضوء نجاح آدم فى امتحان الإنسانية، وقابليته واستعداده للعلم بما منحه الله من قدرة على استقباله وتحصيله وفهمه، كَلَّفَه بالقيام بمهمة الاستخلاف فى الأرض، والتكليف علم ومسئولية، ويستلزم أن يؤدى الإنسان واجبه فى الحياة عارفًا نفسه وربه والواقع والدور الذى يقوم به، والتكاليف المُلْقَاة على عاتقه، وطبيعة العلاقة بينه وبين خالقه، والإيمان والعبادة، أو الهدى، علم ومعرفة؛ إذ هى أساس تعامُل الإنسان مع ربه، ومع الواقع الذى يعيشه.

وعلى ذلك، فالإنسان هو العارف أو عنصر المعرفة الأول، وعنصرها الثانى هو موضوع هذه المعرفة، والله أهم موضوع من موضوعاتها وأكثره قيمة، بل هو منبع العلم ومانحه وواهبه، وعبادته غاية هذا الإنسان، وميدان هذه المعرفة عالَمَا الشهادة والغيب، والعلم بهما عنصر ثالث من عناصر المعرفة. وطرق المعرفة من حس وعقل ووحى هو العنصر الرابع من عناصرها.

واليقين هو الأساس لكل معرفة ممكنة، فإذا انتفى اليقين تَزَلْزَلَتْ أركان المعرفة واخْتَلَّ إمكانها، وما اليقين إلا التصديق الوثيق بموضوع المعرفة، وهذا التصديق كثيرًا ما يكون بغير دليل، ولذلك جعل الدليل من أجل الاطمئنان وتجاوز درجة اليقين؛ لأن القرآن هو مصدر المعرفة، وهو متميز بهذه المصدرية عن كل منهج، ولا وَجْهَ للقاء بينه وبين أى مذهب آخر، فضلاً عن أنه لا وَجْهَ للمقارنة الحقيقية بينه وبين أى مذهب آخر أيضًا؛ إذ المقارنة على الحقيقة تقتضى التساوى فى الأساس، ولا أساس للتساوى بين منهج ربانى ومنهج بشري؛ فالقرآن كتاب الله الذى أنزله ليكون للناس فى الأرض كلها عقيدةً وشريعة ونظام حياة، وليكون بديلاً من كل ما تحمله البشرية من معارف وأوضاع، لتعود إلى المنهج الجديد فتتخذه مصدرًا للمعرفة وموضوعًا لها، ومقياسًا لكل ما تعرفه أو يُسمح لها أن تعرفه.

وعلى ذلك، فالقرآن مصدر للمعرفة، ومنهاج وموضوع ومقياس، ومن ثَمَّ كان تميُّز منهج البحث الإسلامى بأنه اعترف بوجود الأشياء فى عالَمى الغيب والشهادة، وجعل فى إمكان الكينونة العارفة أن تستدلَّ على وجودها.

ولكن كُنْهَ الأشياء لا يقع فى دائرة المعرفة الإنسانية؛ لأن الله يعلم أن معرفة الكُنْه لا تستلزمها مهمة الإنسان فى الحياة، وإنما فتح الباب على مصراعيه لمعرفة خصائص الأشياء، وما يتميز به بعضها عن بعض.

إن المنظومة المعرفية فى القرآن ترتكز عمومًا على أن مسألة علم الإنسان مرتبطة بخلقه وخالقه الذى جعل له القدرة على العلم والاستعداد له؛ لكى يتوجه إليه -بحُرِّيَّة إرادته الإنسانية، وشمول الرقابة الربانية- عبدًا طائعًا مُسَبِّحًا مع موكب تسبيح المخلوقات.

ولعل مَكْمَنَ الإشكالية الحضارية ليس إلا فى غياب ذلك النسق المعرفى الإسلامى الذى يمثِّل استحضاره ومعايشته بَعْثًا نهضويًّا جديدًا يعيد تواصُل النسيج الزمنى ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً، ويحقِّق الريادة الروحية لعالَم طمسته المادة، ففسد طابعه الإنسانى، وهمش ميثاقه الأخلاقى، ولم يَعُدْ له عاصم إلا المرجعية العقائدية بمبادئها السامية وقِيَمِها الإسلامية العليا.

عن العطاء الحضارى للإسلام

سيذكر تاريخ الفكر الديني المعاصر للدكتور "محمد عمارة" عطاءاته المضيئة، ووقفاته الساخنة فى تصديه للكثير من الموجات المتتابعة والهادفة نحو تفويض أركان الدين الإسلامى كمنافس عالمى الآن، فقد استشاط منه الكثيرون غضبًا وحنقًا، ورغم ذلك ما زال يحظى فى داخلهم بقناعة نفسية وعقلية تزكيه، وتؤكد أنه المرشح الأوحد للانفراد بالساحة الإنسانية على اختلاف مناحيها وتوجهاتها فى تلك اللحظة التاريخية، ولعل ذلك يلتقى مع مقولة الفيلسوف الألمانى "إشبنجلر" فى الثلث الأول من هذا القرن، فى كتابه "أفول الغرب"، إن حضارة جديدة أوشكت على الشروق فى أروع صورة، وهى حضارة الإسلام الذى يملك أقوى روحانية عالمية نقية، أو مقولة "جاردنر" أن القوة التى تكمن فى الإسلام هى التى تخيف أوروبا.

ومسيرة هذا العطاء الفكرى للدكتور "عمارة" لا يستطيع مفكر منصف أن يقيسها بعمرها الزمنى، بل بعمقها الأصيل فى الأرضية التراثية الإسلامية، وتشعبها وانطلاقها من مناوأة الذين اتخذوا من زخرف القول سبيلًا زائفًا إلى الإسلام.

وفى ظل ما تزخر به الساحة فى أوروبا خاصة، والغرب عامة، ضد تيارات ثقافية وأطروحات فكرية تنظر لحركة تاريخ الحضارة الغربية ذات العطاء الفياض على الإنسانية، يجىء فى المقابل كتاب "العطاء الحضارى للإسلام"، وفيه يستعرض د."عمارة" تلك المنهجية المتكاملة للإسلام إزاء الكثير من القضايا التى تغوص فيها جميع مجتمعات الحضارة الغربية حتى آذانها، ونراها تشكل خريطة أزماتها، رغم ما تتيه به على العالم من عبقرية تكنولوجية ومعلوماتية عجزت فى النهاية عن إقامة التوازن الدقيق بين المادى والروحى، بين العقلانية والصوفية، بين الموضوعية والذاتية.

وها هو الكتاب يدلل على ذلك بمناقشة عدد غير قليل من هذه القضايا؛ ففى الفصل الأول تصدرت قضية حقوق الإنسان التى أُثيرت منذ الإعلان العالمى الشهير منتصف القرن الماضى، وكيف أن هذا الإعلان قد جاءت فلسفة مبادئه ممثلة للفلسفة الفكرية العامة للحضارة الغربية، فضلاً عن وجود شواهد عديدة تشير إلى أن أكثر حالات تطبيق مبادئ هذا الإعلان كانت وقفًا على الإنسان الغربى دون سواه!!

وعلى الجانب الآخر يطرح د."عمارة" فلسفة عطاء الإسلام فى ميدان حقوق الإنسان، ليؤكد أن الذى عرفته الحضارة الإسلامية ومارسته ليس مجرد حقوق للإنسان، وإنما فرائض إلهية وتكاليف وواجبات شرعية غير جائز التنازل عنها أو التفريط فيها ولو بمحض الاختيار، وعلى ذلك فالفارق بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية لحقوق الإنسان ليست فقط زمنية ولا كمية، وإنما هى نوعية وكيفية بالدرجة الأولى.

ويجسّد د."عمارة" تلك الفوارق الشاسعة فيما يسمَّى بحقوق الإنسان كالحرية، والعدل، والعلم، والحفاظ على الحياة، والمشاركة فى الشئون العامة، إلى غير ذلك، لينتهى إلى أن هذه الحقوق تأثم جميعًا إذا هى نكصت أو تخاذلت عن الجهاد فى سبيل تحقيق هذه الواجبات فى كل مناحى الحياة.

وفى فصل آخر عن الحرية الاجتماعية يعقد د."عمارة" مجموعة من المقارنات الفكرية بين رؤية الإسلام وبعض الرؤى الغربية، فيؤكد أن رؤية الإسلام لقضية الحرية الاجتماعية اعتمدت الوسطية طابعًا، وهى رؤية متميزة ذات خصوصية، ولا يرجع تميزها ولا تتبع خصوصيتها تلك إلى اختلاف الإسلام عن الديانات السماوية الأخرى -لوحدة المصدر الإلهى لهذه الديانات جميعًا-، وإنما مرجع هذا التميز وتلك الخصوصية هو ذلك التمايز الحضارى الذى طبعت سماته وطوعت قسماته بعضها من تصورات وفلسفات تلك الديانات، وبالتالى فإن المقارنة لن تكون بين تلك الديانات، وإنما بين ما آلت إليه بعض تصوراتها التى طوعت لخصوصيات حضارات معينة انتشرت بين أبنائها.

وتلك الديانات، طبقًا للاتجاهات الليبرالية، قد أطلقت حرية الفرد، وانحازت إليه على حساب المجموع، ففى الفكر مثلًا أعطته كل الحرية ليخالف وينقض كل ما تعارف عليه المجموع من القيم والمبادئ والشرائع والأعراف. وفى التشريع، ذهبت هذه الاتجاهات إلى أن الهيئة التشريعية لها حريتها المطلقة فى سن القوانين، حتى لو تعارضت مع الشرائع الآلهية!! وأيضًا طبقًا للاتجاهات الشمولية، نراها لم تختلف كثيرًا عن سابقتها، من حيث إطلاق العنان للإنسان فى حريته.

وفى فصل آخر يعرض د."عمارة" رؤية الإسلام القائمة على التعددية وقانون التنوع وقاعدة الاختلاف فى إطار نوع من الوحدة الجامعة، وعلى هذا ينكر الإسلام نزعة المركزية التى تريد العالم أن يكون نمطًا واحدًا، منكرة على الآخرين حق التمايز والاختلاف، ويمثل د."عمارة" بالمركزية الدينية التى تريد أن يكون للعالم دين واحد، وينكرها الإسلام الذى يقبل بتعددية الشرائع السماوية كسنة من سنن الاجتماع الدينى. وكذلك ينكر الإسلام المركزية الحضارية التى تريد العالم أن يكون حضارة واحدة لا منتدًى حضاريًّا متعددًا متفاعلاً متساندًا فى كل ما هو مشترك إنسانى عام، وأيضًا المركزية الاقتصادية التى تسخِّر المنظمات الاقتصادية الدولية لمصلحة حضارة الأقوياء ضد مصالح حضارات المستضعفين، فالإسلام يريد أن يَحْكُمَ التفاوت بين البشر فى الأموال والثروات بإطار من التكافل الذى يجعل العالم بمثابة الجسد الواحد الذى تتنوع أعضاؤه فى الكفاءة والأهمية والحجم والاحتياجات، من أجل تحقيق حد الكفاية لكل إنسان.

ويرى د."عمارة" أن تلك التعددية فى إطار الوحدة الجامعة هى -فى ذاتها- الجدلية الوسطية التى تمثل -فى واقعنا المعاصر- طوق نجاة الإنسانية.

وعلى هذا الغرار يؤكد د."عمارة" استحالة إمكانية العزلة الحضارية فى ظل ثورة الاتصالات الحديثة، تأسيسًا على أن هذه العزلة لم تحدث فى التاريخ القديم قَطّ، وبالتالى فالتفاعل الحضارى هو ضرورة لازمة؛ لاكتشاف مساحة الخصوصية الحضارية والبصمة القومية والذاتية الثقافية المكونة لهويتنا، والتى لا بُدَّ من إحيائها والاستمساك بها وحمايتها.

ويفرد د."عمارة" الفصل الأخير من كتابه الشيق للحديث عن الرؤية المستقبلية فى إطار ظاهرة الصعود الإسلامى المطرد، وقد لخص حديثه هذا فى حدود الإجابة عن بعض التساؤلات المُلِحَّة، والتى نذكر منها: هل يحافظ الإسلام حتى يومنا هذا على دعوته الشاملة؟ ويجيب أن البعض ظن أن الإسلام قد تخلى -بعد محاولات الاستعمار تحجيمه وحصره فى العقيدة والشعائر- عن شموليته وتكامل منهاجه، فكانت شمولية اليقظة والإحياء الدينى المعاصر تبديدًا لهذا الظن؛ لأن محاولة علمنة الإسلام ودوله وسياسة مجتمعاته لم تتجاوز القشرة التى أخذت تتحطم أمام سعى المد الإسلامى المعاصر.

وأيضًا يتساءل د."عمارة": مَن العدو الأول للإسلام حاليًّا؟! ويجيب بأنه ذلك الذى يناصب الإسلام وأمته العداء، ويوجه إلى المسلمين فى بقاع الأرض آليات أحلافه العسكرية ومؤامرات مؤسساته السياسية وضغوط منظماته الاقتصادية وانحلال إعلامه، إنه ذلك الغرب الذى تجاوز مرحلة التآمر سرًّا إلى طور الإعلان الصريح عند اتخاذه

الإسلام عدوًا لدودًا، بعد أن فرغ من نزاعه مع الشمولية الماركسية، ولقد قالها عالم الاجتماع الإنجليزى "إدوارد مورتيمر": "إن الغرب فى حاجة لاكتشاف تهديد يحل محل التهديد السوفيتى وإمبراطورية الشر الشيوعية"، وبالتالى يرى د."عمارة" ضرورة أن نتحاشى المجابهات العدائية ما استطعنا، لكن حين تصبح هذه المجابهات قدرًا لا مفر منه فلا شىء إلا القتال دفاعًا عن الذات الحضارية والهوية الإسلامية.

نعم.. كيف الدفاع وقد أصبحنا الآن بين مخافتين: نكون أو لا نكون، وما يترتب على كليهما من آثار كبرى عظيمة أو وخيمة سوف نحصدها يومًا ما ولا مفر؟

نعم... كم هو ضرورى أن نؤكد ذاتنا وهويتنا الإسلامية ونجددها وسط عالم لم يُرِدْ لنا إلا إسلامًا مهيضًا يلعق جراحه، ويندب تلك الأيام الخوالى، ويبكى مجده الزائل، ويتشدق بشعارات باتت من لغو الحديث، وأصبحت تحجب ذاته عن مرآة العصر!

الأفق المستقبلى لعلم الحوار الإسلامى

هكذا كانت دائمًا -وستظل- معانى الحوار والتساؤل والجدل والتنظير والتأصيل والشغف الفكرى والنزوع الروحى نحو الاستغراق الذهنى الباعثَ على إشباع التطلعات المعرفية المتشعبة نحو العلوم والأديان على السواء؛ فلم تهدأ مُطْلَقًا نَبْرَة الشوق الإنسانى العارم لاقتحام المجهولات واجتياز أُفُق العلوم، المتواكبة مع كل كشف علمى أو استدلال عقائدى إلا من طريق آليات الحوار، وتفعيل تلك القيمة المنطوية فى السؤال العلمى المتجدد والفاصل.

وإذا كانت العلوم الإسلامية -بجانب مصادرها ومرجعياتها القرآنية- فى حاجة مُلِحَّة إلى حوارية ذاتية وحوارية قوامها الآخر، فإنها الآن أشد وَطْأَةً وإلحاحًا من ذى قَبْل؛ بحُكْم تلك التحولات الجذرية الفارقة فى حياة الإنسان المُعَاصِر، والتى لا بُدَّ أن يلتمس أصداءها فى الدين الإسلامى، مستوقِفًا توجهاته ومراميه العليا ومقاصده المُثْلَى.

ولقد تكثفت الدعاوى نحو إقامة نوع خاص من الحوارية الإسلامية التى تدحض بدورها تلك البناءات الفكرية التى يعتمدها الخطاب فى مضمونه ومحتواه، ومن ثَمَّ كان آخر الأطروحات المتميزة فى هذا الصدد هو "علم الحوار الإسلامى" للكاتب والباحث الأكاديمى "خالد أحمد حربى"، مجدِّدَة للدافعية نحو ذلك الحوار الفاعل.

ولعل إثارة هذه القضية تدفعنا نحو الخوض فى منظومة من التساؤلات، مثل: هل يمكن تأسيس حوار إسلامى يكون أكثر منطقية واعتدالاً وتحفُّزًا للارتقاء بمستوى الخطاب الدينى الأكثر تطرفًا ومغالاة وجموحًا؟ وهل يمكن لهذا الخطاب أن يتخلى عن

تلك الرؤية الأُحادية المَقِيتة؟ وهل يمكن لتلك الحوارية أن تكون كاشفة عن المكنونات الجوهرية الحَقَّة للعقيدة الإسلامية؟ وهل تمثِّل الحوارية الإسلامية المُثْلَى مُنْطَلَقات فِعْلِيَّة فى مسار النهضة والتقدم؟ وكيف يمكن تقنين مفردات هذه الحوارية حتى تتجه نحو مسار النتائج الفعالة؟ وما الجدليات المعرفية المُعَاصِرة التى يمكن أن يستند إليها ذلك الحوار؟ وهل تُسايِر تلك الحوارية فى مغزاها لُبابَ ما انطوى عليه النص الدينى من تقديم للطرح الآخر فى مجموعة من الأُطر الموضوعية؟ وهل لتلك الحوارية أن تتجنب منزلقات الجدل الأجوف الدالّ على عدم إمكان بلوغ الحقائق؟ وهل لتلك الحوارية أيضًا أن تَشُقَّ بعضًا من ضبابيات مفهوم الأنا والآخر؟ وكيف لهذا المفهوم أن يحتفظ بتألقه واتساقه مع مفهوم الذات الحضارية؟ وكيف لعلم الحوار الإسلامى أن يستعيد بريق المجد العربى فى فلسفة التناظر وأُسُس الجدليات ومحاولات الاستشراف؟

ومع شدة حاجة الأمة العربية والإسلامية المُعَاصِرة -كما تؤكد الأطروحة- إلى مساحة هائلة من الحوار العقلانى -للتقريب بين المذاهب والتيارات والفِرَق على الصعيد الداخلى، والتحاور مع الآخر على الصعيد الخارجى-، فإنها تستهدف استقصاء أُسُس الحوار والجدل والمناظرة ومبادئها وقواعدها فى تاريخ العلم العربى الإسلامى مَنْطِقًا ولُغَةً ودينًا وفِقْهًا وتاريخًا وفنونًا وفلسفةً، إلى جانب الرياضيات والعلوم الطبيعية، خلال عدد من الفرضيات المحورية المتمثلة فى: هل شهد المجتمع العربى الإسلامى وجود هذا النوع من النشاط العلمى فى الحوار والجدل والمناظرات؟ وإذا وُجِدَ، فما الأسس والمبادئ التى قام عليها؟ وهل اختص الحوار بعلوم معينة أم شمل معظم العلوم المعروفة آنذاك؟ وما نتائج استعمال الحوار وتطبيقه فى المجتمع الإسلامى عمومًا والمجتمع العلمى خاصة؟

وعلى ذلك، فقد انُطلقت الأطروحة فى استعراض مفهوم الجدل وطرائقه وتاريخه، والبواعث الظاهرة والخفية على الحوار، وشروط المناظرة فى العلوم الدينية وخصال المناظرين، فى إشارة إلى عصر النهضة العلمية مع بدايات القرن الثالث الهجرى عندما كانت مجالس المناظرات إحدى صور الحركة العلمية التى تمثَّلَتْ فى نوعين من الدراسة: الأول دينى؛ يرتبط بدراسة القرآن والحديث والفقه، والآخر دنيوى؛ يرتبط بدراسة الطب وما يتعلق به. وكان لكل نوع منهجه الخاص فى البحث، واعتمدت العلوم النقلية على الرواية وصحة السند، بينما اعتمدت العلوم العقلية على معقولية الحقائق واختيارها من طريق المنطق والتجربة العملية. وكان لكل نوع مناظراته الخاصة به، والتى انتشرت فى عصر "المأمون"؛ تبعًا للشغف العلمى، وطمعًا فى عطايا الخلفاء

والأمراء، ورغبة فى الشهرة والحظوة، لكنها -رغم كل ذلك- كانت سببًا مباشرًا من أسباب الرقى العلمى.

وأكدت الدراسة فى نتائجها أن هناك نوعًا من العلاقة الإيجابية بين كثرة المناقشات ومجالس الجدل، وازدهار حركة العلوم، كما أن معظم علوم الحضارة الإسلامية اعتمدت على الحوار والمناظرة كأساس مهم من أُسُس قيامها. من ثَمَّ فإن الحوار المتصل هو علم له مبادئ وأُسُس وآداب رَاجَتْ فى فترات السُّؤْدَد الحضارى، وخَفَّتْ وبَهِتَتْ فى فترات الضعف والتراجع.

ولعل هذه الدراسة -على صغر حجمها- استقصت ملامح علم الحوار فى البانوراما التاريخية للحضارة الإسلامية، من ثَمَّ فإنها تتصدى بالدعوة لتأسيس علم الحوار الإسلامى، لكنها لم تَطْرَح تصوراتها واستراتيجيتها نحو تأسيس هذا العلم فى إطار آليات الحوار المُعَاصِر وحشد المتغيرات والتحولات الجذرية كافةً، ضمن كيمياء هذا الحوار وكيفية اتساق مستواه مع اللحظة المُعَاصِرة، وكيف يكون هذا الحوار مُمَثِّلاً تمثيلاً دقيقًا للشخصية العربية الإسلامية، بل للهوية الإسلامية التى يُراد إطاحتها كلما تفاقمت هالات الكراهية وامتدت ظلال الحقد التاريخى... ذلك الداء الوبيل الذى أنهك الشرق الإسلامى، وجعل استحداث أُفُق الحوار مَطْلَبًا وضرورة ودائرة وعى وجذور تواصل وتحقيق كينونة وآلية استكشاف ومرتعًا لهوامش المستقبل.

دعوة عالمية لميثاق أخلاقى

لعل جغرافيا الأخلاق وتاريخها وفلسفتها ومدى تأصُّلها فى الوجود الإنسانى إنما يؤكد حيويتها وضرورتها، رغمًا عن منطلقاتها وخلفياتها الأيديولوجية فى المجتمعات العربية الإسلامية وغير الإسلامية، ومن ثَمَّ نِسْبِيَّتها التى تحدِّد بقاءها واستمراريتها؛ باعتبارها رُكْنًا رَكِينًا فى شموخ الحضارات وانحطاطها؛ إذ إنها تمثِّل الفارق النوعى فى هوية هذه الحضارات.

ولعل الحضارة الإنسانية الآن ليست فى حاجة إلى المزيد من إنتاج التكنولوجيا الرفيعة قَدْرَ حاجتها إلى صحوة الوازع الأخلاقى والضمير اليقظ والقِيَم الإيجابية المحقِّقة للشرطية الأساسية نحو الصعود المتألق للأمم والشعوب فى مسيرتها الحافلة بالعلم والأخلاق؛ باعتبارها متوجِّهة لهذا العلم، ومهذِّبة له من جموحه وشطحاته المنفلتة من أى ضابط إنسانى أو معيار أخلاقى يحقِّق توازنًا مثاليًّا بين المادى والروحى، وتعادليةً خاصة بين العلم وأهدافه، وميثاقًا قِيَمِيًّا يُعَدُّ شاهدًا على الالتزام بصدق المقاصد والغايات.

ولعله من قبيل المفارقات الفكرية أن تصدر الآن "موسوعة الأخلاق" عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، فى إطار خاص من المعالجة الموضوعية للقضية الأخلاقية فى امتداداتها التراثية الإسلامية ومساراتها المُعَاصِرة وتشعباتها العديدة التى صَكَّتْ خلالها ما يتجاوز نحو مائة مصطلح أخلاقى يمكن أن تُقِيلَ الوضع الإنسانى من عَثَرَاتِه، محقِّقةً شغفًا معرفيًّا نحو التحلى بآداب ومبادى وتقاليد وأعراف وقيم عليا وفضائل غابت طويلاً، فأصبحت الحاجة إليها أكثر إلحاحًا من ذى قَبْل.

وتطرح الموسوعة تجليات ذلك الجانب الأخلاقى فى الإسلام متمثلة فى عناصر عِدَّة، أولها مجموعة التعاليم التى تحثّ على الالتزام بقواعد السلوك الإنسانى القويم، وتدين فى الآن ذاته التصرفات غير الأخلاقية كافةً التى لا تليق بكرامة الإنسان، ثم البحث العميق فى الدوافع النفسية المؤدية لهذا السلوك أو ذاك، وهذه الدوافع تُعَدُّ عالَمية فى نزعتها الإنسانية؛ لأنها متصلة بالطبيعة البشرية ذاتها، بِغَضِّ النظر عن حدود الزمان والمكان.

أمَّا البُعْد الثالث لهذه العمليات فيتمثل فى ذلك التراث الثمين من التجارب والحكم والأمثال الأخلاقية التى تلخص الكثير من العلاقات المتوازنة والمضطربة بين البشر، وتستخلص من متغيراتها المتلاحقة جوهرًا ثابتًا ومستمرًّا. بينما تجسَّد البُعْد الرابع فى الأسلوب المتميز لمخاطبة الآخرين، وحَثِّهم على التمسك بالفضائل، وهو ما يتصل مباشرة بطُرُق التوجيه والإرشاد ومناهج التربية الصحيحة.

وعلى كل ذلك يتبلور أن الجانب الأخلاقى فى الإسلام لا ينحصر فى قضايا عامة وأفكار مجردة؛ وإنما يتفاعل مع تصرفات عملية ومواقف إنسانية ملتحمة بالواقع، مع تقديم النماذج المضيئة التى يمكن أن تستهدى بها الأجيال المتعاقبة، وبذلك نقل الإسلام تعاليمه من اهتمام البشر بتأكيد الجانب المادى فى الإنسان -الذى يقوم على الأنانية البغيضة- إلى تأكيد الجوانب الروحية والإنسانية، مستهدِفًا بناء مجتمع تسوده القيم الأخلاقية كافةً من صدق وعدل وأمانة وحب وإيثار وإخاء وعطف ورحمة، وكلها يؤكد كرامة الإنسان دون تمييز بسبب الجنس أو الدين أو العِرْق وما شابه ذلك من فروق كثيرة، لكنها غير ذات وزن أو قيمة.

وإذا كانت الموسوعة قد قدَّمَت العديد من المصطلحات الأخلاقية فى شروح مستفيضة على غرار: التسامح، والتواضع، والإنصاف، والإيثار، والحُرِّيَّة، والحياء، والرضا، والرفق، والإتقان، والإخلاص، والضمير، والعفة، والعفو، كما قدَّمت فيضًا غزيرًا من النظريات الأخلاقية، ونماذج مضيئة من علماء الأخلاق مثل "أبو بكر الرازى"، و"أبو حيان التوحيدى"، و"ابن حزم الأندلسى"، وإخوان الصفا، و"الراغب الأصفهانى"، و"ابن المقفع"، وغيرهم كثير، فإنها أيضًا قد أثارت لدينا تساؤلات عن إشكالية الأخلاق فى العالَم العربى والإسلامى؛ فمثلاً: هل استطاع هذا العالَم أن يسجِّل لنفسه بصمة أخلاقية مُعَاصِرة تتسق مع الجينات الأخلاقية للطابع الإسلامى فى صدوره الأول؟ ما أبعاد المسئولية الأخلاقية الملقاة على كاهل هذا العالَم بعد أن سقطت بالضرورة عن العالَم الغربى؟ وما مفردات المنظومة الأخلاقية التى يدور عالَمنا فى فلكها؟ وما الطابع

الأخلاقى للعلاقات داخله؟ وهل تراجعت منظومة القيم الأخلاقية بالشكل الذى يمكن أن يَطْمِسَ ما كان يجب أن نمتاز به ولا سِيَّمَا بعد أن غادرنا التعامل مع المنهج العلمى والتفكير العلمى؟ وهل لَفَظْنَا الأخلاق باسم الحريات الشخصية، وصرنا مسخًا شائهًا من كائنات فقدت هويتها المعنوية؟ وما آليات الضبط الاجتماعى المُعَاصِر والتى استبدلناها بالأخلاق باعتبارها من موروثات الماضى العتيق؟ وهل توجد اهتمامات نظرية بالفكر الأخلاقى تدفع نحو إنهاضه وتجديده؟ وهل خيَّمَتْ أطياف المادة على عالَمنا الإسلامى حتى باتت مفاهيمُ الضمير الأخلاقى والسمو الروحى مفاهيمَ مثالية لا حاجة للإنسان المُعَاصِر بها؟

إن الإشكالية الأخلاقية المؤرّقة -على مستوى رؤى وتوجهات كثيرة- إنما تكمن فى فك شفرة الذكاء الروحى بين البشر، والذى يَعْنِى فى مضمونه القدرة الهائلة على التصرُّف بحكمة، مع الحفاظ على السلام الداخلى والخارجى، مستعينين بتكوين عضلاتنا الروحية كما أكَّدَت العالِمة الكبيرة "سيندى ويجلزروث".

المخطوطات الفارسية
وطاقات الوجدان الإسلامى

تتجلى شخصية الأمم والشعوب وتبرز قسماتها -دائمًا مُمثِّلة لبؤرة الذاكرة الجمعية والهوية المعرفية، ومُتَمَثِّلة فى تلك السِّيَر والملاحم الكبرى التى تظل كامنة فى بواطنها وأغوارها، تُلْهِمُها تنويعات من أصالتها وعراقتها ومحاور ثقافتها وتاريخها بكل ما حفل به من بطولات ومآثر تَظَلّ متحدِّية لمتغيرات زمنية تُصَعِّب كثيرًا الإطاحة بها من الخيال القومى.

وقد انطوت ملحمة "الرامايانا" على أروع روائع القصص البطولية وفلسفة الحياة والموت وإشكاليات العلوم وضروب الفنون وجدليات الفلسفة وقطوف المعرفة وفضاءات الوجدان، كما كانت "المهابهارتا" من أشهر الملاحم العالَمية، وهى التى استغرق نَظْمُها نحو أربعة قرون، وبلغ حجمها نحو مائة ألف بيت، وتُعَدُّ من أعظم النصوص المقدَّسة فى العقيدة الهندوكية. واندمجت الملحمتان فى النسيج الثقافى للبلدان الإسلامية، لا سِيَّمَا فى دول جنوب شرقى آسيا؛ بحيث أصبح عزلهما عن الفنون الإسلامية أمرًا مُحالاً.

من ثَمَّ عرف التراث الإسلامى فَنَّ المنمنمات والزخارف والمصورات الفارسية التى رصدت الأساطير والحكايا، والتى حملت فى ثناياها روح الشرق العربى الإسلامى بكل زَخَمِها وإشراقاتها وتألُّقها وإشعاعاتها، شارحة تلك العبقرية الروحية المتفردة فى أبعادها ومضموناتها على صعيد التراث الإنسانى بأسره.

وتبنَّت "اليونسكو" مجدَّدًا مشروعًا طموحًا يُعَدُّ باعثًا على المشاركة الإسلامية فى الساحة الحضارية، وهو إدراج مجموعة المخطوطات الفارسية ضمن برنامج "ذاكرة

العالَم"؛ نظرًا لمكانتها الاستثنائية، وما كان لذلك من أثر هائل فى صدور مجلة "روائع المخطوطات الفارسية المصورة" التى تصدت لإخراجها دار الكتب والوثائق القومية المصرية ضمن ذخائر التراث.

ويُعرف أن للتصوير الفارسى طبيعة مُشْتَقَّة من الطابع العام للشخصية الفارسية حتى فى تحوُّراتها عَبْر التاريخ، لكن كان أخص خصائصه -وبصفة عامة- أنه كان يَحْمِل وَهَجًا شرقيًّا صُوفيًّا.

ومع انتشار الإسلام فى إيران اتَّسَم الفن الفارسى بالروحانية الإسلامية، وانسابَتْ فى ضروبه إيقاعات الحس العربى، وإن ظَلَّ مُحَافِظًا على طابعه وشخصيته رغم استيعابه واحتوائه الكثيرَ من التأثيرات المُوجَبَة والسالبة التى لم تَسْتَطِع طمسه أو تشويهه؛ إذ إنه يُعَدُّ من أقدم الفنون تاريخًا وأكثرها تألُّقًا وريادة، ذلك أنه اتَّسَم دائمًا بمخاطبة العقل، وإقامة علاقات منطقية ورمزية وجمالية، كما اتَّسَم أيضًا بتلك الشاعرية الفياضة والمنسابة فى اتجاهات كثيرة حتى صارت له قدرة خارقة على النفاذ إلى قنوات الإدراك عَبْر طاقات الوجدان. ورغم ذلك تَبْقَى السمة الغالبة المتمثلة فى تلك المَسْحَة الصوفية التى تمنح هذا الفن أعماقًا خاصة، وفتوحات نُورَانِيَّة، وجاذبية خفية مطوَّقة بإتحافات خلاقة.

والمتأمل فى صنوف هذا الفن الفارسى يجد أن الأعمال الدينية فيه إنما تنحصر فى تصوير القصص المقدَّس فى الشكل الذى يهز المشاعر ويفتنها تجاه مفهوم المقدَّس بصفة عامة، كما يؤكد المهتمون أن جلال المفهوم الدينى الإسلامى إنما تمثَّل فى هذا الفن فى تصوير قصة الإسراء والمعراج، ذلك إضافة إلى تصوير الحكم والمواعظ والعِبَر الشائعة فى الكتابات الصوفية، بجانب إشارات التخويف بالنار، وعلامات الترغيب بالجنة، وحَثّ بنى البشر على الطاعة والفضيلة.

وتجلى ذلك كله فى مجلد المخطوطات الفارسية الراجع عهدها إلى بدايات القرن الرابع عشر وحتى نهايات القرن التاسع عشر، ومنها: "شاهنامة الفردوسى" أو ملحمة الملوك، والتى تصوِّر مناظر لمعارك وبطولات، كما أنها تمثِّل تجميعًا حيًّا لتاريخ بلاد فارس وملوكها، لذا فإنها تُعَدُّ من أهم المخطوطات الفارسية وأندرها، وقد ألَّفها "أبو القاسم الفردوسى" فى شكل شعرى ملحمى، وهى تضرب أروع الأمثلة فى فن المنمنمات الفارسية على الإطلاق.

وكذلك مخطوطة "خمسة أشرفية"، وهى تشكِّل ملحمة شعرية من خمسة فصول نظمها الشاعر "أمير خسرو دهلوى"، الذى عُرِفَ بوَلَعِه بالموسيقى الصوفية الهندية.

ولعل أبدع ما جاء فى هذه المخطوطة هو تصوير المعراج لرحلة الرسول الكريم ﷺ بفرس مُجَنَّح "البُرَاق" عَبْر السماوات إلى الفردوس الأعلى.

وتختلف ألوان هذه الصورة عن تلك الشائعة فى القرن الخامس عشر؛ حيث تميل إلى استخدام الألوان الخفيفة، والتشديد على الأرضيات فاتحة اللون أيضًا، مع القليل من التباين. كما تمثِّل مخطوطة "حيدر نامة" نوعًا من أبدع المخطوطات التى يتناول النَّصُّ المكتوب فيها غزواتِ الرسول ﷺ وإنجازات الخلفاء الراشدين، لا سِيَّمَا إنجازات "على بن أبى طالب". وهى تتميز بالأسلوب الكشميرى فى فن الرسم، بجانب الإفراط فى استخدام اللون الأحمر.

أمَّا مخطوطة "مثنوى معنوى" لـ"جلال الدين الرومى" فى علم التصوف، فإنها تحتوى على ستة وعشرين ألف بيت مقسمة فى أجزاء عِدَّة، كان أوَّلها حول أصول الدين فى كشف أسرار الوصول إلى اليقين، ويبدأ كل جزء بحلية افتتاحية مُحَلاَّة بالذهب، وبقية الأوراق كلها مجدولة بالذهب والمِدَاد الأسود والأزرق.

وهناك مخطوط "يوسف وزليخة" الذى قام بتأليفه الشاعر "نور الدين الجامى"، وتدور فيه القصيدة حول قصة "يوسف" مع امرأة عزيز مصر، وتتخللها أربع منمنمات، ولها مقدمة مُبْهِرَة، وتزخر بالزخارف الهندسية والنباتية. بينما مخطوطة "الكواكب الثابتة" للصوفى "ناصر الدين الطوسى" تُعتبر من أهم المراجع فى علم الكواكب وأساسيات علم الفلك، وتتميز برسم لوحة للسماء فى مرحلتين: إحداهما للكواكب كما تظهر فى السماء، والأخرى للكواكب كما ظهرت فى الكرة الأرضية.

أمَّا مخطوطة "عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات" لـ"القزوينى" فإنها يَرْجِع أسلوب الفن فيها إلى مدارس الفن فى "خُرَاسَان"، وهى مخطوطة تقع فى عشرة أبواب، أولها باب الملائكة، ثم النار، ثم الأرض، ثم المدن، ثم النباتات، ثم التماثيل، فالإنسان، ثم الجن، ثم الطيور، وآخرها باب المخلوقات الشريرة.

وينبهنا صدور مجلد المخطوطات الفارسية إلى ضرورة طرح تساؤلات عابرة، لكنها تستوقف حَتْمًا كل الذين لديهم حَمِيَّة على التراث العربى الإسلامى فى مناحيه المتعددة، وأول هذه التساؤلات: هل ينهض عالَمنا الإسلامى لإحياء تراثه ممثلاً بالمخطوطات خلال آليات مشروع وثائقى مُعَاصِر؟ وإذا كان عالَمنا الإسلامى لا يطرح مشروع مشاركة حضارية فاعلة، فلماذا لا يجدِّد ذاته بتفعيل مكنونات التراث التى بلغ الاعتزاز بها حَدَّ القداسة؟ وما انعكاسات هذه القداسة على الاهتمام بالتراث؟ ولماذا لا تُقَدَّم شروحٌ

وتحليلات مُعَاصِرة لدُرَرِ ونفائس التراث العربي الإسلامي الذي أَثْرَى بالفعل العقل الأوروبي والغربي في زمن ما؟ وهل يمكن توظيف هذا التراث على تنوعه لإقامة جسور مع المستقبل؟

إن التراث العربي الإسلامي إنما تتصاعَد قيمته مع المستقبل في الشكل الذي لا يجعله ممثلاً لمحور زمني ماضٍ، لذا فهو بهذه الخاصية وحدها إنما يتفوق على تراث أُمَمٍ شَتَّى.

التداول الحضارى
بالتحول الجذرى للعقل الإسلامى

نعم... لن تزول أو تنمحى بصمات الحضارة الإسلامية مـن ذاكـرة التـاريخ الإنسـانى حتى لو طُمس بريقها وزهوتها داخل أَقْبِيَة العقل الإسلامى، بل حتى لو أقام هذا العقل فواصل زمنية معها بحُكْم وضعيته المتردية، وكذلك أيضًا حتى لو استحضر أمجادها مـن دون إنجاز متواكـب يَتَّسِـقُ وطبيعـة عمقهـا التـاريخى ومآربهـا الإنسـانية، ولـن تَخْبُـو إطلالتها السَّرْمَدِيَّة الباعثة على الإحيـاء والتجديـد والاسـتنهاض والإشراق الكـونى المبـدِّد لظَلامِيَّة المادة التى تكتنف تلك العقول صانعة الحضارة المُعَاصِرة.

وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية قد جَسَّدَتْ نموذجًا مُتَفَرِّدًا فى إشباع الطاقات الحيوية للبشريـة عـلى اخـتلاف أطوارهـا، فكيـف بأحفـاد هـذه الحضـارة وقـد عطلـوا طاقاتهم، واستظلوا بالجمود والتراجـع، ووقفـوا حيـارى بـين المـاضى والمسـتقبل؟ ولعـل صدور موسوعة الحضارة الإسلامية يمثِّل حدثًا فكريًّا إبداعيًّا؛ إذ تضمنت أكثر من مـائتى مصطلح، هى قوام هذه الحضارة فى منطلقاتها ومراميها.

ولعل هذه المصطلحات -على إجمالها- لم تَتَّخِذْ مسار السياق النظرى، بل انغمست فى الواقع وتشعباته، حتى إنها صارت هى عين الواقع ذاته، وبذلك تَمَّت المطابقة الفاعلة بين القول والفعل، والنظرية والتطبيق، وبين الفكر المجرد ودقـائق الحيـاة وتفصـيلاتها، ولم تَحِدْ عن مسارها ذاك طيلة ثمانية قرون.

واستفاضت الموسوعة فى شرح الأبعاد الأساسية للحضارة مُعْلِنَةً عن البُعْـد الإنسـانى كأول هذه الأبعاد، من خلال المستوى الفردى فى الحفاظ عـلى كرامـة الإنسـان وحريتـه

كفرد، ومراعاة اهتماماته المادية والعقلية والروحية، وكذلك المستوى العام الذى يُعْنَى بالاعتبار الإنسانى المحقِّق للقيم الإنسانية فى العلاقات بين البشر فى شتى الحضارات والأديان والأجناس، وكذلك البعد الأخلاقى بما يعنيه من الالتزام بمنظومة القيم الأخلاقية الدالة على سيادة العقل على النوازع الإنسانية، وهو ما يؤكد شيوع الالتزام والمسئولية.

يأتى كذلك البُعْد التَّقَدُّمِىّ الدال على أن الحضارة تُعَدُّ نَقْلَةً تقدُّمية فى العلم والفكر والسلوك، ثم يتبع ذلك البعد الدينى باعتباره غَرْسًا فى الفطرة الإنسانية. أمَّا البُعْد الثقافى فيشير إلى مراعاة التواصل الحضارى، والحفاظ على كل ما هو جوهرى فى ذاتية الأمة، وهو ما ينفى القطيعة الثقافية مع مواريث الأمة، بينما البعد التوازنى يسعى إلى إيجاد التكافؤ والتوازن بين المتطلبات العقلية والمادية والوجدانية للإنسان.

وعلى ذلك يتجلَّى بُعْد التعددية الحضارية، بما يعنى من ضرورات الاعتراف بالتمايز الحضارى والانفتاح على الثقافات والحضارات؛ ترسيخًا لأُسُس السلام والعدل والاستقرار، ولفظًا لمعانى التناقض والتضاد والتناحر.

ثم تخوض موسوعة الحضارة الإسلامية فى استفاضة موضوعية تبدأ وتنتهى بتحليل القيم الحضارية فى المنظور الإسلامى، باعتبارها قِيَمًا مِعْطَاءة تَتَّسِق دومًا مع المد الزمنى، وذلك على غرار التفكير، والعلم، والوقت، والعمل، وحُسْن المعاملة، وحقوق الإنسان، والجمال، والحفاظ على البيئة، والرفق بالحيوان، والنظام. ولعلَّها فى جملتها لم تكتمل إلا فى ذلك السياق التاريخى للحضارة الإسلامية، وحين غابت فى كُلِّيَّتها بدأ الزحف نحو التراجع، وبقى الأمل فى استلهامها حلمًا جديدًا يراود الأُمَّة الإسلامية نحو السيادة الكونية الفائتة.

وفى إطار المسئولية الحضارية للمسلم المُعَاصِر تُشِير الموسوعة إلى فكرة الاتساق بين القوانين الإلهية التى تحكم الأرض -بل تحكم الكون كله- والقوانين التى تحكم الإنسان... ذاك الذى أُعْطِىَ من الطاقات والاستعدادات والإمكانات ما يتناسب مع ما فى هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز، من ثَمَّ تتلاشى فكرة التصادم بين هذه القوانين، لتحقق تلك المسئولية الحضارية المستوجبة الخالقة للحضور الفاعل لتطويق قوى الشر المستطير وإبادتها، بلوغًا لتلك الكينونة الإسلامية السامية.

وترتبط بذلك تلك الوعود الإلهية بالتحقق الحضارى وتوكيد الذاتية الإسلامية؛ إذ انطوت هذه الوعود على الاستخلاف فى الأرض، والتمكين من الدين، واستبدال الأمن بالخوف، وهى وعود كانت متحقِّقة فى الصدر الأول للإسلام، لكنها الآن تظل رَهْنًا بذلك

التحول الجذرى فى العقل الإسلامى، لينسجم مجددًا مع التعاليم الإسلامية الشامخة ومقوِّماتها التشريعية والإيمانية والأخلاقية والتربوية.

وإذا كانت موسوعة الحضارة الإسلامية تَزْخَر بالكثير جدًّا من المصطلحات ذات الأثر المهيب فى الحياة الإنسانية بصفة عامة، فإننا نعتمد على المنهج الانتقائى فى استدعاء بعض المصطلحات المُعَاصِرة والشائعة كونيًّا وأصدائها فى دُرَر التراث الإسلامى، والتى يمكن أن تحقِّق دافعية كبرى للروح الإسلامية نحو اقتحام عصر يمكن للإسلام فيه أن يَتَبَوَّأ مكانته الحَقَّة، ومن هذه المصطلحات: التدافع الحضارى الذى يعنى إقامة نوع من التوازن الكونى بعيدًا من النهج الصراعى وإلغاء الآخر وإقصائه وإبادته للحيلولة دون فساد الأرض القائم على استعداء الآخر.

أمَّا مفهوم التداول الحضارى فهو من السُّنَن الكونية الثابتة، أو قانون حركة التاريخ؛ فكل أُفُول لحضارة هو بزوغ لحضارة أخرى، ودلالة ذلك أنها سُنَّة حافزة لكل حضارة نحو إطالة أَمَدِ تألُّقها وازدهارها، من ثَمَّ فالتداول الحضارى لا يشترط فناء الأمم لتحل محلها غيرها، وإنما يعنى فى التصور الإسلامى تبادُل الأدوار، وأن القَوىَّ قد يَضْعُف ويحل دونه من يَفُوقُه قوة، وهى سُنَّة تقوم فى أصلها على تَرْك الطغيان والاستبداد المُطْلَق القائد بالضرورة نحو سُبُل الهلاك الحضارى الذى تتقدَّمه علاقات الهيمنة والتَّبَعِيَّة.

إن طرح قضية الحضارة الإسلامية -بكل تاريخها وزَخَمها المعرفى وانطلاقاتها التى اسْتَوْقَفَت التاريخ طويلاً- لا بُدَّ أن يُحَرِّك لدى عالَمنا الإسلامى فى لحظاته المتأزمة عديدًا من التساؤلات التى يتصدرها: هل كانت الحضارة العربية الإسلامية بمثابة كُتْلَة زمنية ماضوية لا علاقة لها بحاضر أو مستقبل؟ وكيف لعالَمنا الإسلامى أن يظل فاعلاً أساسيًّا فى كون تلك الحضارة لا تمثِّل إلا ماضيًا مشرقًا؟

وبمعنى آخر، كيف حَقَّق لها العُزْلَة الخانقة فى ساحته بينما لا يزال الآخرون يَتَلَمَّسون إشعاعاتها؟ بل كيف وَأَدَ عالَمنا الإسلامى فى داخله إشراقات تلك الحضارة؟ وما المعنى الكامن وراء زهو عالَمنا الإسلامى بتلك الحضارة بينما لا يُطِلُّ بذاته على العالَم المُعَاصِر ولو من طرف خفى؟ وما البديل الثقافى الذى استعاض به عنها؟ وما أُسُس وشرطيات الولاء والانتماء لأحفاد هذه الحضارة؟ وكيف له أن يَتَشَرَّبَ قشور الحضارة الغربية غير مُكْتَرِث لِلُبَاب المَدَنِيَّة الإسلامية التى تقدَّمت على حضارات كثيرة؟ بل كيف لم تكن الحضارة الإسلامية بمثابة دعامة روحية لكل الطاقات النفسية ومحفِّزًا قويًّا للتواجُه فى المعترك المُعَاصِر سياسيًّا وأيديولوجيًّا واقتصاديًّا واستراتيجيًّا أيضًا؟ بل

كيف لم تَصْطَبغْ الحياة العربية المُعَاصِرة بالطابع الإنساني والقيمي المتميز للحضارة الإسلامية؟

أمَا آن أن نبتكر مناهج وآليات ومعالجات جديدة يمكن أن تستأصل طرائقنا البالية وأساليبنا المهترئة في التعامل مع حضارة قديمة تاريخيًّا لكنها سَبَّاقة في تأصيل تاريخ جديد يمكِّن البشرية المُعَاصِرة من تجاوُز مآزقها، بل توظيف تلك المآزق لتُصْبحَ حلولاً متواصلة زمنيًّا تُستدعى حين تحتدم الأزمات؟

إن الذهنية الإسلامية المُعَاصِرة يجب أن تتجدد مفرداتها وبناءاتها لتقدِّم نظرية حوارية للعالَم تَنْصَبُّ حَوْلَ تأكيد الحقائق الكونية الخالدة التي ربما يَبْلُغُها العلم مستقبلاً، أو لا يَبْلُغُها حَتْمًا.

المدنية الإسلامية
خيارًا حضاريًا نهضويًا

ليست المَدَنِيَّة الإسلامية إلا اختزالاً لموجات المد التاريخي في أرقى مستوياتها؛ فما قَدَّمَتْه هذه المَدَنِيَّة تَعَذَّرَ على الأشواط الحضارية أن تَبْلُغَه، بل إنها سَجَّلَتْ عَجْزَهَا حِيَال تلك المَدَنِيَّة حين عَصَفَت بالضمير الأخلاقي، ونَبَذَت طوفان القيم الإيجابية، وقَدَّمَت أنماط المَدَنِيَّة المنقوصة العاجزة عن التقاط بؤر الإشعاع في التراث الروحي الشرقي، فجاءت طامِسَة للمحور الإنساني، مُطِيحَة بغاياته المثلى؛ فما انْتَهَتْ إليه المَدَنِيَّة الإسلامية لن تطوله الحضارة الغربية المُعَاصِرة إلا إذا لَمْلَمَتْ شتاتها، واستوقَفَتْها نواقِصُها، وصارت نوازِعُها مُوَجَّهَة نحو بعث جديد للأعماق الساكنة التي أَتْقَنَت التيارات المادية تخريبها وإبادتها إلى مدى غير مُتَصَوَّر.

ولقد ظَلَّت تلك القضية لآماد طوال محل تفسير وتحليل وبحث واستقصاء ومقارنة، حتى كانت البصمة الكبرى فيها خلال أطروحة د."عبد الرازق السنهوري": "المَدَنِيَّة الإسلامية"، والتي اتَّسَمَتْ بأقصى درجات الموضوعية والشرف العلمي، وقدَّمَت أنموذجًا رادعًا لأدعياء الاستشراق وبُغَاةِ التطاوُل الأجوف على الإسلام ورموزه وتراثه وتاريخه، وقد انبرى د."محمد عمارة" لهذه الأطروحة بمقدمة قوية فكرًا وأسلوبًا، ومدعومة بحشد من الأدلة والأسانيد لذلك العُمْق الحضاري للمَدَنِيَّة الإسلامية السبَّاقة دائمًا في انطلاقها التاريخي، كأنموذج أَمْثَل للحياة الإنسانية في كل أطوارها.

ولقد اعتمد البناء الفكري لـ"السنهوري" على مجموعة من المفاهيم القويمة التي تُؤَسِّسُ لدراسة منهجية، حين أَقَرَّ أن المَدَنِيَّة الإسلامية هي في المقام الأول مَدَنِيَّة

مُؤَسَّسَة على الشريعة الإسلامية، ولا تَقِفُ عند الجانب العقدى فى الإسلام الخاص بالمسلمين حتى تكون خاصة بالمسلمين دون سواهم؛ وإنما هى رباط جامع، وإنجاز مشترك، وميراث حلال، لكل شعوب الشرق وأُمَمِه، على اختلاف دياناتهم.

من ثَمَّ فهى خيارهم المنشود نحو التقدم، أو هى مَدَنِيَّة الشرق بأُمَمِه وأديانه لا مدنية المسلمين وحدهم؛ لأنها هى الجانب الثقافى والقانونى من الإسلام الوثيق الصلة بالشرق وبإبداع كل أممه وملله ودياناته، بينما الجانب العقدى والشعائرى من الإسلام خاص بالمسلمين وحدهم، كما أن هذا الجانب العقدى من الديانات الأخرى خاص بالطوائف الشرقية التى تَدِينُ بهذه الديانات حتى بات مصطلح الأمة الإسلامية شاملاً لكل الشرقيين، فَهُمْ -على اختلاف مللهم الدينية- مسلمون فى الثقافة الإسلامية التى وَحَّدَتْهم بهذه الرؤية الواضحة العميقة والمنطقية.

ولقد تَبَنَّى "السنهورى" -فى إفاضة غير مسبوقة- مَوْجَةً من النقد اللاذع لتيار التقليد للمَدَنِيَّة الغربية، الذى أراد أهلُه إحلالَ هذه المَدَنِيَّة مَحَلَّ المَدَنِيَّة الإسلامية فى نهضتنا الحديثة، رافضًا لهذا الخيار الغربى فى المَدَنِيَّة، داعيًا إلى بَعْثِ مَدَنِيَّتِنا الإسلامية خيارًا حضاريًّا نهضويًّا، قائلاً ما نَصُّه: "إن الأمم الشرقية أمامها أَمْرَانِ لا مَحِيصَ عنهما؛ فهى إمَّا أن تجرى مع المَدَنِيَّة الغربية -وهذا طريق ليس مأمونًا، وإمَّا أن تَخْتَطَّ لنفسها مَدَنِيَّة تَصِلُ فيها الماضى بالحاضر، مع التحوير الذى يقتضيه الزمن، وتَحْفَظ لنفسها شخصيتها، وهى تستطيع بذلك أن تُسَابِقَ الغرب بدلاً من أن تجرى وراءه، وعلى ذلك فإحياء المَدَنِيَّة الإسلامية يَعْتَمِدُ فى قوامه على التركيز على الشريعة الإسلامية واللغة العربية، وهو سبيلُ الأُمَّة إلى النهضة، بدلاً من التسوُّل على موائد المَدَنِيَّات الغربية الذى لا يَتَّسِق بحال مع قوميةِ وتاريخِ مَدَنِيَّةٍ عريقة.

ويُضْفِى "السنهورى" على هذه المَدَنِيَّة الجديدة طابعين أساسيين هما: أن تكون ذات صِبْغَةٍ شَرْقِيَّة تَصِلُ الماضى بالمستقبل، وأن تكون كذلك هى رَدَّ الفعل الحاسم للمادية المتغلِّبة على المَدَنِيَّة الغربية التى أصبح ضحاياها أضعاف المتنعِّمين بها، ولا شَكَّ فى أن العالَم المُعَاصِر يَنْتَظِرُ مِن الشرق أن يُقِيلَه من تلك العثرات؛ إذ إنه كان مَبْعَثَ الخير والنور، ومَهْبط الحكمة والأديان.

ويُشْهِرُ "السنهورى" أدواته فى وَجْه دعاة التقليد، مُؤَكِّدًا حقيقة ثابتة لا مَحِيدَ عنها، وهى أن طريق التقليد لا يقود إلا إلى تقليد السلبيات؛ لأن تقليد الرذائل أسهل وأيسر من تقليد الفضائل والإيجابيات، مستشهدًا بمقولة شهيرة لـ"عبد الرحمن بن خلدون" مؤداها: (إن الأمم الضعيفة مولعة دائمًا بتقليد الأمم القوية التى تَحْتَكُّ بها).

ولا يُعَدُّ ذلك دعوةً صريحة أو خفية نحو القَطِيعَة المعرفية التى تَحَدَّث عنها "باشلار"، أو إلى العزلة الحضارية التى لم تَعْتَدْ عليها الأمة الإسلامية طِيلَة تاريخها؛ وإنما هى دعوة واضحة جَلِيَّة إلى التمييز الصادق بين خصوصيتنا فى المَدَنِيَّة الإسلامية وعلومها الإنسانية والاجتماعية وقيمها ومُثُلِها وأخلاقياتها، والعلوم المادية التى أَنْجَزَها الغرب، والمُمَثِّلة للمشترك الإنسانى العام الذى لا وطن له.

ولعل الاستراتيجية الفكرية التى يَخْلُصُ إليها "السنهورى" من كل ذلك هى أن الفريق الذى يتمسَّك بالماضى الإسلامى تَمَسُّكًا أعمى مُنْبَتَّ الصلة بالعصر يجلب بذلك عداوة مُطْلَقَة مع العالَم المُتَمَدْين، ويُضَحِّى فى الآن ذاته بتلك الأقليات الدينية النشيطة فى الشرق الأدنى، والتى تلجأ إلى أوروبا طمعًا فى حمايتها، وبدلاً من أن تَشُدَّ من أَزْرِنا بجهودها معنا تنقلب علينا، وتصبح شَرًّا يَنْخَر فى كيان الأمة، وهناك فريق آخر يحاوِل دائمًا أن يَقْطَعَ حَبْل الماضى؛ أملاً فى إقحام المَدَنِيَّة الأوروبية دون مراعاة عادات الشرق وتاريخه ومزاجه العام.

ومن هذه وتلك قَدَّمَ "السنهورى" رؤية تنويرية إسلامية منذ بدايات القرن الماضى، لكن ما أحْوَجَ أُمَّتَنا الإسلامية إليها فى القرن الحاضر، وهو ما يعنى أن الطبيعة الحياتية لعالَمنا الإسلامى لم تَتَغَيَّرْ فى كثير أو قليل، وهو ما يجذب أنظارنا وبصائرنا -بالضرورة- إلى أن صيحات التنوير الإسلامى ربما قد ذَهَبَتْ أدراج الرياح؛ لأنه لا أَثَرَ للمدنية الإسلامية على شخصيتنا وأحوالنا ووعينا وثقافتنا. وإن كانت هناك انعكاسات باهتة للمَدَنِيَّة الغربية، فكيف اسْتَبْدَلَ عالَمُنا العربى والإسلامى الذى هو أدنى بالذى هو خير؟!

حتميات الإبهار
فى المجد الإسلامى

نعم... لا تزال الفتوحات الإسلامية هى البؤرة الآسرة فى التاريخ العربى الإسلامى، ولا تزال محل استقصاء ودراسة وتحليل عند علماء الغرب، بل لا تزال هى الممثل الحقيقى للقوة الإسلامية على امتداد تاريخها؛ إذ إنها الانطلاقة الكبرى فى المشاركة الحضارية، والإسهام الفاعل فى تأكيد سطوة الكينونة الإسلامية وإقرار السُّنَّة الكونية فى التدويل ببصمة عريضة لا تُمْحَى؛ ذلك أنها دالَّة بفاعليتها على المدى الزمنى العميق والزاخر، والذى بلغ بها نحو ثمانية قرون، بما تتضاءل بجانبه حضاراتٌ أخرى كثيرة.

ولقد جاء "أطلس الفتوحات الإسلامية" فَيْضًا معرفيًّا هائلاً قَدَّمَه التراثى الشهير "أحمد عادل كمال" فى محاولة علمية مَحْضَة، استغرقت نحو ما يزيد على ربع قرن؛ لتجديد العهد بالفتوحات الإسلامية، لكنه جاء على غير ما كان من الكتابات عن هذه الفتوح؛ ذلك أنه تصوير خرائطى لأحداث التاريخ، بمعنى أنه يحكى بالخرائط ذلك التاريخ المتفرِّد، ويَشْرَحُه بأقل قَدْرٍ من العِبارة.

ولقد اعتمد الأطلس فى منهجيته على نحو مائة وأربع وثلاثين خريطة تم ضَبْطُها، وتحقيق مواقعها، وإيضاح المسارات والالتقاءات، وبيان مراحل كل معركة، ومراحل كل فتح، وتواريخ ذلك بالتَّقْوِيمَيْن القَمَرِى والشَّمْسِى، كما اعتمد فى إطار تلك المنهجية دراسةَ حركة الفتوحات الإسلامية من الزاوية الجهادية استراتيجيةً وتخطيطًا، متناولاً فتح العراق وسائر إمبراطورية فارس الساسانية، شاملة أقاليم فارس، والأهواز، وساجستان، وخراسان، وأرمينيا، وأذربيجان، ثم تناوَل أقاليم ما وراء النهر والسِّنْد، كما تم تناوُل فتح

بلاد الشام، وسوريا، ولبنان، والأردن، وفلسطين، وما يتعلق بفتح مصر، والشمال الأفريقى، ثم جُزُر البحر المتوسط وبعض سواحله الشمالية من إيطاليا وفرنسا وحتى سويسرا.

ويعرض الأطلس -فى تسلسل تاريخى- تلك الفتوحات -فيما بين المحيط الأطلسى والمحيط الهادى- باعتبارها حدثًا متفردًا استثنائيًا فى تاريخ العالَم، غير مَسْبُوق ولا مَتْبُوع، ويعود تفرُّده هذا إلى سرعة الإنجاز وعبقريته؛ إذ لم يَتَجَاوَزْ مَدَاهُ الزمنى أكثر من عشرين عامًا، مُسَجِّلاً ريادة وصدارة ومكانة وكيفية وشموخًا حضاريا يُذَكِّر العالَم الإسلامى دومًا بشرطيات النهضة، وأُسُس التقدم، ومُعْطَيَات السيادة، وثوابِت التاريخ ودُرُوسِه وحِكَمِه، ومتغيّرات الجغرافيا حين تتجه النوايا نحو الإقلاع الحضارى.

وقد أشار الأطلس إلى أن هذه الفتوحات قد تَمَّتْ على مرحلتين؛ الأولى تبدأ منذ نهاية عهد "أبِى بكر الصديق" إلى نهاية عهد "عمر بن الخطاب"، وفيها تَمَّ فَتْح العراق وبلاد فارس كلها ومصر، أمَّا الثانية فهى تُمثِّل فترة خلافة "الوليد بن عبد الملك بن مروان" والتى تم فيها فتح الشمال الأفريقى كله، والأندلس، ثم تم فَتْح آسيا الوسطى، وإقليم السِّنْد فى الشرق، وهى مساحة تَمْتَدُّ إلى أكثر من سبعين خَطًّا من خطوط الطول، وكل ذلك يأتى فى شرح مستفيضٍ وافٍ ربما لا يسمح بالعودة لمراجع أخرى قد لا تبلغ درجة شموله وإحاطته بكل ما يرتبط بتلك الفتوحات جغرافيًّا وعَقَدِيًّا وحضاريًّا.

ويأتى "أطلس الفتوحات الإسلامية" مدعومًا بحَشْدٍ من الفهارس الدقيقة، على غِرَارِ فهرس الأعلام، وفهرس البلدان والأماكن والتضاريس، وبجانب ذلك رَصَدَ الأطلس يوميات وحوليات تلك الفتوحات الإسلامية طِبْقًا للتاريخين الهجرى والميلادى على مدار نحو تسعمائة وخمسين عامًا، بدءًا من فَتْح خيبر، وانتهاءً بفَتْح موسكو، ومملكة بورنو الأفريقية.

ولعل المتصفح لهذا الأطلس يعايِش أجواء المجد الإسلامى على امتداد أشواطها التاريخية، مُتَبَيِّنًا مدى التفوُّق الأسطورى عسكريًّا وحضاريًّا، وكذلك تجلِّيات العظمة فى أطيافها المتنوعة، ومدى انسحاق الآخر أمام الأنا الإسلامية التى كانت مَحَطَّ أنظار الأمم والشعوب على اختلاف أعراقها وثقافتها، وهو ما يجعلنا نتواجه بالضرورة مع بعض التساؤلات مثل:

لماذا لم يَسْتَلْهِم العقل الإسلامى المُعَاصِر القيمة الفعلية للفتوحات الإسلامية من حيث المغزى والدلالة والمعنى التاريخى؟ لماذا لم يَسْتَلْهِم ذلك العقل أيضًا ولو ومضات

من تراثه الفكرى والثقافى والدينى بما يحركُ ثورة الشك داخله، وينسف معطياته البالية التى دَفَعَتْهُ دَفْعًا نحو التَّقَهْقُرِ والتخاذُل بل الانسحاب من الشوط الحضارى المُعَاصِر؟ وإلامَ يظل الواقع الإسلامى على درجة عليا من التردِّى فى ظل غيبة هذا العقل الإسلامى؟ وكيف يمكن تطويع هذا العقل ليعمل بآليات وطرائق مُعَاصِرة تَتَّسِق وتغيرات الواقع الإنسانى؟ بل كيف له أن يستوعب تلك اللحظة الحضارية التى خاضت العقول فى صناعتها وإحداثها، بل محاولات الارتقاء بها لما هو أَسْمَى؟ وما الذى يَشْغَلُ هذا العقل الآن؟ وهل لتلك الموضوعات والقضايا والإشكاليات من أصداء تُعَدُّ مُحَقِّقَةً لوجوده؟ وبأى معيار يمكن قياس طموحات العقل الإسلامى؟ وهل تمثِّل هذه الطموحات خطوات ريادية نحو اجتذاب خيوط المسيرة الحضارية؟ أم إنها طموحات لا تَعْدُو أن تكون مُنْبَتَّة الصِّلَة بإحداث دافعية خاصة بالواقع الإسلامى المُعَاصِر؟ وهل تمثِّل المراجعة الذاتية لخلايا وسراديب العقل الإسلامى النواةَ الكُبْرَى فى اتِّخاذ مسارات تحديثية مُحَقِّقَة لأَهْلِيَّتِه؟

إن الإجابة عن كل تلك التساؤلات يمكن اختزالها فى ضرورة تفعيل العقل الإسلامى ليَتَوَاجَه من جديد مع العقل الغربى الجامح، داحضًا مَزَاعِمَه واختلاقاته السوداء، عاصفًا بآراء الجبهة الاستشراقية المعادية للإسلام واقعًا وتاريخًا وعقيدة؛ ليؤكد ديناميكيته وحيويته وصلابة منطقه، حتى لا يَظَلَّ أَسِيرَ أُطروحات وأفكار تفتقد الموضوعية والرصانة العلمية، ساعية نحو خَلْخَلَة الأُطُر الأيديولوجية للإسلام، فضلاً عن محاولات تقويض شموخ مقاصده العليا التى يمكن أن تَعْصِمَ الإنسانية الآن وتُقِيلها من عَثَرَاتِها وهى فى أَشَدّ لحظات تَأَزُّمِها.

عن شرطيات نهضة الوعى

ذُخْرٌ هائلٌ ذلك الذى يكمن فى نسيج الثقافة الإسلامية من مفاهيم ومعانٍ ومصطلحات ومفردات وأفكار ورؤى ونظريات وتوجهات ومذاهب وفرق وشيع ومواقف، ونفائس أبدية وحقائق وجودية وحِكَم عليا لا يطويها المد الزمنى فى دوراته اللانهائية. إنه زَخَم أفرزَتْه القرون الطوال منذ أن طوَّقَت هذه الثقافة بعضًا من المجتمعات العربية وغير العربية؛ ذلك أنها تلاحمت واندمجت بحكم ما لها من طابع كونى استطاعت أن تثرى به أغوار الثقافات الأخرى مُمَثِّلَةً فيضًا نورانيًّا ورافدًا معطاءً لتيار الوعى الإنسانى.

وإذا كان العالَم الإسلامى يعيش آنيًّا أزمات عقائدية وإثنية وأيديولوجية مرجعها دائمًا إلى ركود الفكر الدينى واتجاه مساراته نحو الأصولية التى تمثِّل الآفة الكبرى فى سبيل انطلاقاته؛ باعتباره كان الركيزة والدعامة المحورية فى بنية الحضارة الإسلامية إبَّانَ تألُّقها وسطوتها، من ثَمَّ فإن ظهور وتصدير "الموسوعة الإسلامية العامة" فى لغتها العربية والإنجليزية -فى إطار اللحظة المتهاوية فى تاريخ العالَم الإسلامى إلى أقطار الأرض شرقًا وغربًا- يُعَدُّ عملاً أكاديميًّا رائدًا قامت عليه كتيبة عملاقة من العلماء المصريين على اختلاف وضعياتهم وتخصصاتهم الدقيقة، وتَبَنَّى مسئولية إخراجه ودفعه إلى النور المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى القاهرة، فيما يتجاوز ألفًا وخمسمائة صفحة.

ويشير ظهور هذه الموسوعة إلى الكثير من الدلالات؛ أولها: الدعوة لتأسيس وعى إسلامى جديد يأخذ فى اعتباره تنوُّع المتغيرات الزمنية بما يحقِّق إقامة المعادلة بين

ثوابت الدين الإسلامى وصلاحية هـذه الثوابـت وامتـداداتها فى الزمـان والمكـان؛ وذلـك خلال شرح وتحليل تفصيلات كثيرة.

إضافة إلى ذلك فإن ظهور مثل هذه الموسوعات إنما يعمـل عـلى سـد الفجـوة بـين الإسلام والغرب، ويقطع كل سُبُل الخلط والتشـويه والاخـتلاق، ويطـرح مجـدَدًا الإسـلام كعقيدة ومنهج ربما تستعصى معه موجات التغريب. وإضافة إلى ذلـك أيضًـا يمثِّـل نشر هذه الموسوعة تأكيدًا على وجود ذات إسلامية تدفع عن نفسها بصـمات السـوء والشر، وتؤكِّد صِدْقِيَّة الدعوة الصحيحة، وتبرِّئ نفسها من عار التخاذل والتراجع.

ولعل هذه الموسوعة الإسلامية العامة تمثِـل النـواة والمقدمـة المنطقيـة لموسـوعات أخرى عن العقيدة، والقرآن وعلومه، والسـيرة، والسُّـنَّة، والتشريـع الإسـلامى، والأخـلاق الإسـلامية، والحضـارة الإسـلامية، والفلسـفة الإسـلامية، والتصـوف الإسـلامى، والفـرق الإسلامية، والقضـايا المُعَـاصِرة، وتـاريخ العلـوم، والفكـر السياسى الإسـلامى، والـتراجم، والأدب الإسلامى، والتاريخ الإسلامى، وبـذلك يكتمـل المشروع البحثـى المتميـز وتتـوازن معطياته، لكن تبقـى ترجمتـه إلى أكـثر اللغـات ضرورة مُلِحَّـةً وحتميـة أساسـية، وهـى بالطبع مهمة شاقة قاسـية، لكنهـا تمثِّـل التحـدى الحقيقـى للأنـا والآخـر، وتطـيح بكـل الخزعبلات والادعاءات والأكاذيب الغربية.

وتحقق هذه الموسوعة الإسلامية العامة نوعًا خاصًّا من التماثل مع موسوعة تـراث الإنسانية التى صدرت منتصف القرن الماضى، وقامـت عليهـا نخبـة متميـزة استعرضـت خلالها كل الإشراقات الكتابية التى أسهمت فى تكوين وإثراء التراث الإنسانى بأكمله.

وإذا كانت هذه الموسوعة قد ضمَّت نحـو مـا يزيـد عـن سـبعمائة وسـبعين مـادة علمية كان منها: الإيمان، والبعث، والتعايش، والتفكير، والتقـوى، والتوحيـد، والتصـوف، والخلود، والدهرية، والزهد، والعقل، والعهد، والكون، والمساواة، والنفس، والوحى؛ فإننا بانتظار موسوعات متخصصة تسمح بتصدير المشروع الإسلامى -بكل أبعـاده ومراميـه- إلى الغـرب الثـائر ضـد الإسـلام وتاريخـه وجغرافيتـه وطقوسـه وشخوصـه وحـاضره ومستقبله.

لكن تبقى حزمة التساؤلات التى تطرح نفسها لحظيًّا هى: لمـاذا تـأخرت المشـاريع البحثية الإسلامية عن حَلَبَة التواجه إزاء موجـات الغضـب الغـربى؟ ولمـاذا لم يـتم طـرح مفردات النظرية الإسلامية التى يمكن أن تقدِّم معالجات للواقع الإنسانى المتـأزم؟ ولمـاذا لم يَرْتَقِ الواقع الإسلامى حتى يتعـادل مـع القيمـة العليـا للمنهجيـة الإسـلامية؟ ألم تُـثِر

الصدقية العلمية لبعض التيارات الاستشراقية نوعًا من الغيرة العقائدية للمجتمعات الإسلامية تستنفرها نحو إخراج أعمال موسوعية ضخمة تتسق وعمقَ التاريخ الفكرى للحضارة الإسلامية؟

إن تجديد الفكر الدينى هو المدخل الموضوعى نحو استمرارية وإنقاذ الإسلام عقيدةً ومنهجًا فى إطار التطورية الزمنية التى أكدت استحواذ المادة وشحوب الروح!

مغالطات غربية
فى المعادلة الإسلامية

تصويبات مفهوم
حرّيّة التعبير

"إننى لا أؤمن برأيك، لكننى على استعداد لأن أَمُوتَ دِفاعًا عن حَقِّـك فى أن تُبْدِيـه وتُعْلِنه للناس".

نعم... إنه ذلك الميثـاق الإنسـانى الـذى ارتـأى "فـولتير" ضرورة تعميمـه وسـيادته؛ تكريسًا لقيمة الاختلاف مع الآخر، وحـق الـدفاع عـن الـرأى والرؤيـة، دون الخـوض فى استمراء منطق الفوضى الأخلاقية والروحية والعقائدية، لكن أَبَتْ فِطْرَة الإنسان المُعَاصِر -الذى بَلَغَ شَأْوًا من مَرَاقِى التحضُّر وعُنْفُوَان التَّمَرُّد لَمْ يَبْلُغْهُ إنسانٌ قَبْلَهُ- إلا أن يُمَارِسَ نوعًا مَلْفُوظًا من البربرية الدينية المتنافية بالضرورة مع كينونته الجديدة.

فمِنْ ضَبَابية الحِقْد التاريخى القابع فى أغـوار الحضـارة الغربيـة، ومـن فَـيْض تلـك اللَّوَاعِج العقائديـة التـى بَلَغَـتْ بهـا ذُرْوَة التعقيـدات -منـذ أن عَـبَرَتْ دَوْرَتهـا الزمنيـة متجاوِزة القرون الوسطى- لم تَكُفَّ -بل لم تَـأْلُ جهـدًا- عـن تغيـير مواقفهـا وتوجهاتهـا المرتبطة سَلْبًا بالإسلام خاصة وبالأديان عامة.

وها هى محاولة ناعمة ذات قفازات حريريـة تريـد أن تسـجِّل إصـابة كُـبْرَى حـين تُوهمنا بأن حُرِّيَّة التعبير قد تبدو مفهومًا منقوصًا أو غامضًـا مـا لم يَطُـل الأديـان كافـةً بالانتقاد اللاذِع والاستباحة الفَجَّة، بينما يمثِّل حَقُّ الاعتقاد جانبًـا مـن الحقـوق الأصـيلة التى كَفَلَتْها المواثيق الدولية، وتناولتها -تفصـيلاً- الوثيقـة الرسـمية لحقـوق الإنسـان فى إطار سَرْدِيَّاتها لمنظومة الحريات والحقوق الشخصية، لذلك فقـد انْـبَرَتْ منظمـة الـرأى العام العالَمى لإجراء مجموعة استطلاعات اخترقـت بهـا الأُفُـق الفكـرى لنحـو عشريـن

دولة؛ للوقوف على مدى حُرِّيَّة الأشخاص فى انتقاد الأديان وسَبِّها، توسيعًا لِمظَلَّة حُرِّيَّة التعبير عن الرأى؛ ذلك أنها تريد أن تُرْسِىَ تقليدًا رِيَادِيًّا يَسْتَكْمِل أبعاد حُرِّيَّة التعبير، ويَنْسِف مساحات الكَبْت الذاتى التى يُعايِشها بعض المجتمعات -إن لم يكن أغلبها-، وبالطبع حقَّقَت الولايات المتحدة الأمريكية انفرادية خاصة فى الاستجابة المباشرة برَفْع القَدَاسَة عن الأديان، وضرورة إشاعة حق الانتقاد العلنى لها، وهو ما يمكن أن تَنْبَسِطَ له قَسَمَاتُ تمثال الحُرِّيَّة ويصير سعيدًا مُتَهَلِّلاً!

إن هذه التيارات التى تُطَالِب بانتقاد الأديان قد تجاوزت بالفعل ذلك الانتقاد إلى درجات من الإساءة البالغة التى ليست بحاجة إلى استشهادات؛ لأنها لا تزال تأخُذُها نوازعُ التَّوَحُّش والتَّعَطُّش لإقامة جسور الفتنة والتناحر بين الأديان، والتى تَحْكُمُها وترسم خطاها وتقودها من العَدَم إلى العَدَم.

إن العالَم الغربى بأَسْرِه فى تَوْقٍ إلى ملء هالات الفرغ الروحى، فداخل ذلك العالم تنمو تيارات متباينة تطالِب بالعودة إلى الأديان -باعتبارها مَصْدَرَ الثَّرَاء الكونى- ولا يمكن بحال أن تُقَابِلَها تياراتٌ تنادى بتفعيل آليات استبعاد الأديان من الوقع الإنسانى، بل انتقادها والقَدْح فيها قَدْحًا يُوحِى بضآلتها، بينما هى لم تُقَدِّم البديل الذى يُصْلِحُ ذاتَها قَبْلَ واقعها، من ثَمَّ فهى تيارات تدميرية لا يُرْتَجَى من ورائها طائل؛ إذ إن مفهومها قد أخطأ مَسَاره فى إطار الظَّرْف التاريخى ومعطيات المنظومة الكونية بكل مُتَغَيِّراتها اللَّحْظِيَّة.

لكن الذى لا بُدَّ أن يَسْتَوْقِفَنا فِعْلِيًّا هو: أَلَمْ يشبع الغرب ذاته -طِيلَة قرون وقرون- من تطويع مبدأ حُرِّيَّة التعبير وتوظيفه سياسيًّا واستراتيجيًّا؟ وإذا كان الغرب يريد أن يمنح ذاته مُجَدَّدًا حَقَّ إهدار قِيَمِ الآخر، فهل يمنح هذا الآخر أيضًا المكتسبات والحقوق نفسها فى سَبِّ ديانات الغرب وعقائده مهما تكن، لا سِيَّمَا أن هذا الغرب قد بَلَغَ فى إهانة الأديان ما لم يَسْتَطِعْ ذلك الآخر أن يَبْلُغَه حتى لو أراد؟!

هل يحتاج الغرب صُكُوكًا جديدة تَمْنَحُه حَقَّ انتقاد الأديان وتَحْقِيرها؟ وهل تُعْتَبَر قضيةُ انتقاد الأديان هى القضية المُلِحَّة فى الساحة الدولية، والتى تَسْتَوْجِبُ سُرْعَة الفَصْل، لا سِيَّمَا فى لحظات الارتقاء الحضارى؟ وهل تستدعِى قِيَم الحوار الحضارى والتواصل الثقافى وقِيَم حق الاختلاف حَقَّ انتقاد عقائد الآخرين والتشهير بها؟ وما أُسُس المنطق البراجماتى فى جدوى ازدراء الأديان؟ ولماذا يتم اعتماد إطلاقية المفهوم بما يسمح بوجود مساحة هائلة من التداخُل والخَلْط دون إقامة محدّدات وضوابط تكون ضامنة لأن يظل مفهومًا حضاريًّا؟

وهل يتم استكمال نواقِص مفهوم حُرِّيَّة التعبير بالتَّعَدِّى على حُرْمَة الأديان وانتقادها الصارخ؟ وهل يُسْتَهْدَف من ذلك إباحة وتَقْنِين حق انتقاد المُعْتَقَد الإسلامى والتعريض به؟ ألا تزال مَلاحِمُ عصر النهضة الأوروبية -التى دَشَّنَتْ فكرة العدو المُسْلِم- تَسْتَأْثِر بالعقل الغربى؟!

إن إشكالية الأديان -فى حقيقتها- ليست موضوعًا لحُرِّيَّة التعبير؛ لأنها ترتبط بالخصوصية الذاتية للأفراد والشعوب، وهو ما ينفى مبدأ حق الآخَر بل وجود الآخر ذاته، وهو أيضًا ما يَسْتَوْجِب بالضرورة مَحْوَ كلمة "مقدَّس" من القواميس الغربية؛ لأنها قد أصبحت غير ذات دلالة أو مرجعية مادية، فضلاً عما يثيره كل ذلك من الاشمئزاز الذى يَشِى بالتراجُع والتَّدَنِّى، ويُلَوِّث مفهوم الثورة المعرفية بكل جلالها المستقبلى.

وإذا كانت حُرِّيَّة التعبير مفهومًا مقدَّسًا حَقًّا فَلْيُجِبْ دُعاتُها عن تلك التساؤلات الخالدة التى حَرَّكَتْها مَلْحَمَة الفكر الغربى الزاخرة بذلك الوقار العلمى والفلسفى بجانب السقطات المُدَوِّيَة علميًّا وفلسفيًّا أيضًا، والتى قَدَّمَت الأديانُ عليها ردودًا، بينما ظَلَّ أَدْعِياءُ هذه الحُرِّيَّة هُم الكتيبة الخرساء!

طرائف من تاريخ الحقد الغربى...
إطلالة مستقبلية على الماضى

كان بريق الحروب الصليبية -وسيظل- هو الثورة المتَّقِدَة التى لا تَخْبُو جذوتها فى العقل الغربى والشرقى على السواء؛ ذلك أنها قد وسمت هذا العقل الغربى بذلك التعصب السافر والعدوانية المتجبرة التى امتدت جولاتها الهادئة والساخنة حتى هذه اللحظة من عُمْر الحضارة الإنسانية، وأصبح يُحال مَحْوُها أو تجاهُلها لدى هذا العقل العربى الإسلامى الذى شكَّلَت العقيدة داخله أُسُس منطلقاته وطرائق تعامله واحتكاكاته واصطدامه باعتبارها هويته التاريخية الخالدة.

وما أشد الصراع حين يكون صراعًا دينيًّا، حتى لو كان بين أصحاب العقيدة الواحدة، وذلك من حيث طبيعته ونتائجه وآثاره الراسخة فى الذاكرة بل فى خلايا الذاكرة وشعابها، فما بالنا حين يحتدم ذلك الصراع بين عقائد مختلفة، فيَتَأَجَّجُ التعصُّب، وتُثَارُ الحَمِيَّة، وتُصبح حربًا دينية تمتد لقرون وقرون وقد صار العنف الدينى فيها هو البطل الأسطورى.

نعم... إنها الحروب الصليبية التى أفرزت بصمة تاريخية عريضة شَقَّت الصف الإنسانى، حتى إن التفكير فى استعادته هو أضغاث أحلام، من ثَمَّ لم تُخْطِئْ تلك المقولة الشهيرة التى أكَّدَتْ أن الصراعات الدينية قد هدمت من الكرة الأرضية أضعاف ما هدمته الزلازل والبراكين.

ولعل بعضًا من ذلك قد سَجَّلَه "أطلس الحملات الصليبية" الذى نهض به الكاتب والمؤرخ "سامى بن عبدالله المغلوث"، وقد اعتمد فى منهجه وفلسفته على التوثيق

واستحضار المادة النصية بشكل مختصَر، كما كان هناك نوع من تعزيز ودعم المادة العلمية بالعديد من الصور الميدانية الكاشفة عن الخريطة التاريخية والجغرافية عن مسرح أحداث هذه الحروب، إضافة إلى أن هذا الأطلس قد جاء مدعومًا -لأول مرة- بمجموعة من المنمنمات التاريخية النادرة عن أحداث تلك الحروب كما جاءت فى الآداب الأوروبية فى العصور الوسطى وعصر النهضة، فضلاً عن بعض المرتسمات المُعَاصِرة، منتهيًا إلى استعراض تقنية صور الأقمار الصناعية لبعض المواقع والمواضع المهمة والمرتبطة بأحداث تلك المرحلة.

والكاتب بذلك قد أخضع هذه الحملات -وبعد قرون من انتهائها- لآليات البحث الأنثروبولوجى المُعَاصِر؛ حين حاول تغطية القلاع الرئيسية التى لعبت دورًا بارزًا -بل استراتيجيًا- فى تلك الحروب. وقد ناقش الأطلس -فى موضوعية مُطْلَقَة- كل الأسباب والدوافع الثابتة للحملات الصليبية، معتمِدًا على التوثيق التاريخى والمنطق الجدلى بين الشرق والغرب، ذلك النابع من طبيعة الظرف الحضارى آنذاك.

وقد أعلى من شأن بعض الدوافع -كالاقتصادية والدينية- على الدوافع السياسية والاجتماعية فى نشوء تلك الحروب؛ باعتبارها تمثِّل دوافع مباشرة تتجاوز طبيعة غيرها كثيرًا فى مدى الفاعلية لإشعال الحروب التاريخية، وقد تَبِعَ ذلك بحديث مطول عن تلك الحملة الشعبية التى مَثَّلَت الحملة التمهيدية لجولات الحروب الصليبية فى أشواطها الثمانية، والتى تُعتبر جزءًا حيويًّا منها؛ إذ إنها الدعوة الأولى التى انطلقت شراراتها من مجمع "كليرمونت".

وفى شرح مُفَصّل وتحليل عميق كانت الاستفاضة فى سرد تفصيلات ودقائق وطرائف الحملات الصليبية من الأولى وحتى الأخيرة، والوقوف على الأحداث المتجلية، على غرار حصار "أنطاكيا" واحتلالها، وسُقُوط "الرُّها"، وحصار "طرابلس" وسقوطها، واحتلال بيت المَقْدِس وقيام مملكة صليبية، ثم استرداد "الرُّها"، وصمود دمشق، ومعركة حطين، واسترداد بيت المَقْدِس، وحصار عكا وسقوطها، ومعركة "أرسوف"، ووفاة صلاح الدين، ويجيء احتلال القسطنطينية بدلاً من القدس، وحصار دمياط، ومعركة المنصورة الأولى، واتفاقية "يافا" وتسليم الصليبيين، ثم استرداد بيت المَقْدِس مَرَّة أخرى على يد "الملك الصالح"، ثم غزو "لويس التاسع" مصر، ونشوب معركة المنصورة الثانية وسقوط دمياط، ثم أَسْر "لويس التاسع"، ثم موقعة عين جالوت.

وفى الجولة الختامية للحملات الصليبية يدخل "لويس التاسع" قرطاجنة التونسية ويموت هناك، وتبدأ تصفية الوجود الصليبى فى عهد "بيبرس"، وأيضًا فى عهد السلطان

"قلاوون"، ويتم تحرير عكا فى عهد "الأشرف خليل"، وتلا ذلك تحريرُ آخر المعاقل الصليبية وخروج الفرنجة إلى جزيرة "قبرص".

وينتهى هذا العمل الأطلسى إلى نتيجة مؤداها أن هذه الحملات إنما كانت مَعْبَرًا مُهِمًّا من معابِر الحضارة الإسلامية لأوروبا فى انطلاقاتها العلمية والروحية، والتى منها ابتكار جهاز الأسطرلاب، ورسم صورة الأرض وخريطة العالَم لـ"الإدريسى"، وكذلك أيضًا خريطة العالَم لـ"القزوينى"، وخرائط الجسم الإنسانى، وغير ذلك الكثير والكثير.

لكن تعود الأهمية العلمية الكبرى للأطلس فى وجود العديد من الفهارس التى تخدم كل مرحلة فى إطارها التاريخى، كما قدَّم الأطلس فهرسًا خاصًّا للمُنَمْنَمَات والمرتسمات النادرة ذات القيمة، ومنها مرتسم أوروبى قديم يصوِّر وحشية الصليبيين عند استيلائهم على "أنطاكيا"، ومنمنمة اقتحام الصليبيين لبيت المَقْدِس، وخريطة فسيفسائية بيزنطية رائعة تُظْهِر القدس والأماكن التاريخية الأخرى، وذلك إضافة إلى خريطة تصوِّر حصار الصليبيين لبيت المَقْدِس، ومرتسم أوروبى قديم لمحاصرة الصليبيين لبيت المَقْدِس ومرتسم أوروبى قديم أيضًا لمعركة حطين، وذلك بجانب مرتسم لـ"صلاح الدين الأيوبى" فى الأدب الأوروبى القديم، بجانب منمنمة هجوم الصليبيين على دمياط، ومنمنمة لمرصد فلكى إسلامى، ونماذج لبعض الأسلحة التقليدية التى استخدَمها المسلمون فى حروبهم مع الصليبيين.

وبعد قرون من عُمْر الحروب الصليبية ترى أوروبا فى هذه الحروب ما يستوجب الاعتذار للعالَم الإسلامى، وضرورة طى تلك الصفحات القاتمة فى تاريخ الإنسانية، وتبدأ فى الدعوة إلى حوار الأديان، بل تعتبره سبيلاً للإنقاذ، وعِصْمَة للحضارة فى لحظتها المُعَاصِرة، وسُمُوًّا بالواقع الإنسانى، وإقرارًا جديدًا بسيادة حقوق الإنسان فى ألاَّ يكون التعصُّب للعقيدة مهدِّدًا لحقوق الآخر، وذريعةً للإبادة والوحشية.

لكن... هل كانت أوروبا لِتَقْبَلَ اعتذارًا مماثلاً من العالَم الإسلامى فى حالة تبادل الأدوار؟ وما دوافع العالَم الإسلامى لقبول ذلك الاعتذار والقضية تتجاوز حتى ما يفوق حالة الاعتذار الأبدى وترديد تراتيل التسامح والغفران؟

على العالَم الإسلامى أن يعيد ترتيب مفردات القضية، وأن يعرف أن التهاون والتفريط فى حق ذاته يمكن أن يَجُرَّ عليه حروبًا صليبية أخرى ربما تكون أشد ضراوة وقَهْرًا، وربما لا يتحصل بعدها حتى على ذلك الاعتذار إلا بعد قرون أخرى.

كوميديا الأخطاء
فى وقائع التاريخ العربى

لا تزال موجات الغضب تَتَوالى، وتجتاح مساحات هائلة من العقل الأوروبى والغربى تِجَاه العرب والإسلام، بل لا تزال تَتَحَكَّم فى معايير ومقدَّرات هذا العقل، بحيث أصبح فى هذه اللحظة المُعَاصِرة يعايِش ازدواجية محيِّرة، تجعله يتجاوز آفاقًا كُبرى تؤكِّد تفوُّقه وانطلاقه علميًّا وثقافيًّا وعسكريًّا، لكنه فى الوقت نفسه يقود ذاته إلى مَهاوِى العَدَم حين تكون هناك مواقف وأحداث لا تَتَّسِق -بحال- مع تلك الريادة المُعَاصِرة لذلك العقل.

فها هى جولة جديدة يخوضها العالَم العربى والإسلامى بعد تلك التى خاضها مع الكثير من أمثال "جلادستون"، و"بيرلسكونى"، و"أوريانا فلاتشى"، و"فريدمان"، وغيرهم، وها هو صوت المذيع اللامع بهيئة الإذاعة البريطانية "روبرت كيللورى سيلك" يعلو بأكاذيب وأباطيل لا طائلَ مِن ورائها سوى ما تَشِفُّ عنه من أحقاد سوداء، تكرِّس علينا دائمًا -بل تجدِّد- ذلك العداء التاريخى الذى لم تَسْتَطِعْ أن تمحوه كل التغيرات والتحولات الحادثة على مختلف الأصعدة؛ فلقد وَصَمَ "سيلك" العرب والمسلمين بأنهم لم يقدِّموا أى شىء فى سبيل دَفْع مسيرة الحضارة الإنسانية، ومن باب الموضوعية والحياد -إن كان هناك شىء يُذْكَر- فهُمْ لم يصدِّروا للعالَم سوى البترول والإرهاب.

جاء ذلك فى مقال مطوَّل نشرته "الإكسبريس" تحت عنوان "نحن لا ندين للعرب بشىء"، وتلك أقاويل جوفاء قد فرغ العقل المتحضر منها واستحدث غيرها بعد أن قُتِلَتْ دراسة وبَحْثًا، بل مزايَدة وتشهيرًا، لكن "سيلك" أراد الترويج لِذَاتِه، واستحبَّ أن يسجِّل إصابة وموقفًا ودورًا يُضْفِى على اسمه بريقًا خاصًّا؛ ليكون ضِمْن أصحاب الرؤى

والأفكار من ضيوف القائمة الطويلة التى تتزايد أعدادها بشكل مُذْهِل يومًا بعد آخر، تحقيقًا لحميمية التنافُس فى الكره والعداء للعرب والإسلام.

وليت "كيللورى" قد استطاع أن يقدِّم طَرْحًا فكريًّا متألقًا يستوجب المناقشة والمناظرة فى إطار رؤية تحليلية لشئون العالَم العربى والإسلامى من منظورات مختلفة، أو الأسبابَ الموضوعية التى جعلَتْه يَتَبَوَّأُ مُنْحَدَرًا تاريخيًّا، وإنما قَدَّم ذاته وما يعتمل فيها من مشاعر وهواجس وأحاسيس حادَتْ به كثيرًا عن وَجْهِ الحقيقة.

وحين يكون الأمر كذلك فَلَسْنَا مطالَبين -كعرب أو مُسْلِمِين- بتقديم أى أدلة أو براهين تُفَنِّد تلك المغالطات، ولكن أقل ما يمكن الاستشهاد به هو تلك الصيحات المُنْصِفَة التى جاءت لتَحْفَظَ لأوروبا كرامتها الفكرية، وتنفض عن وجهها ما يهيله الآخرون عليه من تراب.

فعلى أثر ذلك أكَّد "كوفى عنان" -الأمين العام الأسبق للأُمَم المتحدة- أن مرض الخوف من الإسلام "إسلاموفوبيا" هو أحد ظواهر التَّعَصُّب المثيرة للإزعاج، وأن ذلك هو الاسم الجديد لتلك الظاهرة القديمة التى تَجَلَّت فى الحروب الصليبية، وأن هناك ضرورة لمَحْوِ شيوع خطأ الاعتقاد بأن الدول الإسلامية لا تَصْلُحُ ثقافيًّا للديمقراطية؛ إذ إن هذا الاعتقاد هو حصادُ ماضٍ تم خلاله تكريسُ فكرة أن المسلمين أعداء خَطِرون.

وقد انبرى لذلك الموقف أيضًا الكاتبُ اللامع "لولاند وايت"، الذى أكَّد فى مقالته المنشورة فى "صنداى تايمز" -فى مواجهة مع "كيللورى"- أن إسهام العرب فى مسيرة الحضارة الإنسانية سيبقى مُسَجَّلاً فى التاريخ، وأن العرب ذاتهم قد عَلَّمُوا أوروبا الحروف الهجائية، والأرقام الحسابية، وكثيرًا من الفَلَك والطب على يد علمائهم، مستشهدًا بالعلاَّمة العربى "جابر بن حيان" و"ابن الهيثم" من الذين سَبَقوا علماء الغرب حضاريًّا، مُضِيفًا أن العرب كان لديهم مدارس العلم والتنوير التى شَقَّتْ ظلامَ القرون الوسطى التى عاشتها أوروبا، وانتهى فى مقاله إلى أن "روبرت كيللورى" يريد إيهام البشرية الجديدة بأن العرب ليس لهم إسهام يُذْكَر فى حضارة الغرب، وتلك كارثة.

وحول ذلك أفاضت المستشرقة والشاعرة الروسية "تاتيانا فيدرا" -خلال حوار أُجْرِيَ معها- فى أن تأثير الثقافة العربية والفن العربى كان واسع النطاق على مستوى الشرق والغرب، وأن علماء العرب قد اكتَشَفوا للأوروبيين تراثهم الفلسفى القديم؛ حين رأى المأمون أرسطو فى حلمه -حسبما سَرَدَتْ موسوعة أديان العالَم-، وطلب منه أن يعترف بالتراث الفلسفى العالَمى، واستجاب المأمون، وتم تجميع أبحاث الفلاسفة اليونانيين،

واكتشفت أوروبا تراثها الفلسفى عن طريق العلماء والفلاسفة العرب، وتم بناء بيت الحكمة.

وعلى ذلك فللثقافة العربية فَضْلٌ على الحضارة العالَمية لا ينكره إلا جاحد، ويكفى هذه الثقافة فَخْرًا أنها أنجبت "امرأ القيس"، و"المتنبى"، و"أبا نواس"، وأن ما تتعرض له من هجوم فى الآونة الأخيرة ما هو إلا حرب سياسية تريد أن تُؤَجِّجَ الصراع بين الحضارات.

نعم... كم كانت سَقْطَةً كُبْرى أطاحت بأحلام المذيع البريطانى الشهير "روبرت كيللورى"، وأَوْدَتْ بمستقبله الإعلامى المنتظَر، وأَحْبَطَتْ محاولاته ورهاناته الخاسرة؛ حين اسْتَغَلَّ تلك الغفوة الحضارية التى يعيشها العالَم العربى والإسلامى اليوم، وأَسْقَطَها فى عُجَالَة على ماضيه المُشْرِق، ليؤكِّدَ للعالَم أن حاضر العرب لا يختلف -فى قليل أو كثير- عن ماضيهم، لكن الحقائق تَطْمِسُ الأكاذيب، والحق دائمًا يَدْمَغُ الباطل، ووقائع التاريخ ستَظَلّ تتحدى محاولات التشويه والإساءة مهما بلغ مداها، وأنه يُدَانُ بالألقاب صاحبها.

لمحة من فوبيا
الإرهاب الغربى

منذ متى وإلى متى ستظل آلية التصعيد الغربى -المتجدد فى أسبابه، ودوافعه، ومنطقه، وأدواته- تنقدح ضد العالَم الإسلامى فى تاريخه، وظروفه، وقضاياه، وإمكاناته، وثقافاته، وعقائده، وحاضره، ومستقبله، بل فى وضعيته بصفة عامة؛ فما إن تَبْرُزَ نُذُرُ الصراع وتَتَجَلَّى قسماته ويتم احتوائه -على مدى قريب أحيانًا وبعيد دائمًا- حتى تُطْرَحَ البدائل والخيارات والخطط والاستراتيجيات؛ لتَظَلَّ مفردات العلاقة قائمة على أُسُس الاحتكاك والتناوُش والصِّدام والاحتدام، تأكيدًا لذاتية وعنصرية مفهوم أن الشرقَ شرقٌ والغربَ غربٌ ولن يلتقيا، وتلك هى جذور الشُّوفِينِيَّة الثقافية التى تَشَرَّبَها الكيان الغربى، حتى باتت تسرى فى خلاياه وأصلابه، بل تكاد أن تكون هى المُكَوِّن الأمثل فيه!

لقد انعقدت القمة الإسلامية تأكيدًا لهدف أسمى، هو محاربة فوبيا الإسلام فى الغرب، بطَرْحِه طَرْحًا صحيحًا عقيدة ومنهجًا، ومحوِ كل ما أُلْصِقَ به من سَوْءات على مَرِّ التاريخ، وكَأَنَّ النُّخَبَ الغربية لا تفقه الإسلام وحضارته، ولم تُقَدِّمْ فيه شروحًا وتَفَاسِيرَ وإسهامات مضيئة وخافتة، بينما يعتمد الغرب الإسلاموفوبيا كظاهرة استراتيجية يمكن أن تُحِيلَه نحو مطامعه الاستعمارية فى الشرق، عن طريق الإيهام المُطْلَق للشعوب العربية بمدى الفزع المُتَغَلْغِل فى الغرب، الدافع نحو ازدياد الثقة بتفاقم الظاهرة دون تفعيل آلِيَّتِها.

ومن ثَمَّ فإن ذلك يُعَدُّ أحد أبعاد التأسيس الأيديولوجى فى الغرب لهذه الظاهرة، والمعتمد فى كُلِّيَّته أيضًا على البُعْدِ الدعائى المستهدِف ضَدّ الأوروبيين والغربيين عمومًا

عن اعتناقه والاعتقاد فيه، بحيث لا يصبح أداةَ اختراقٍ تاريخى للمجتمعات الغربية، إضافة إلى اتّخاذ هذه الظاهرة كذريعة لتوجيه الإساءات العقائدية والأخلاقية للعالَم الإسلامى؛ كنوع من رد الفعل للتمثيل بعقيدة تَحْمِل بداخلها مكوِّنات عُنْفِيَّة أصولية، فضلاً عن الكشف عن أن الإسلام بذاته يُعَدُّ المحرِّك الفاعل لاستشراء تلك الظاهرة، بما يتحقق معه إحداث ازدواجية بين المسلم وعقيدته، وهو ما يَتَّفِق مع التصوُّر الظاهرى المُرَاد تصديره للمجتمعات الشرقية -والدَّالّ على مضمون الظاهرة- من أن الإسلام يُعَدُّ أَحَدَ أَهَمّ روافد الإرهاب، وهو ما يَطْمِس -بدَوْره- ملامح الاستنارة الفكرية والروحية للعقيدة.

وذلك إضافة إلى استكشاف مدى الخَوَاء الذى يعيشه العالَم الإسلامى، عن طريق ما تطرحه الظاهرة من تحديات، وافتقاد هذه المجتمعات لإمكانية بناء استراتيجية للتعامل مع تلك التحديات خلال تحليل بنائها الفكرى، وتاريخية ظهورها، وإقامة علاقات بين مضموناتها.

إن ظاهرة الإسلاموفبيا -فى كُلِّيَّتها- إنما تستهدف تعميق العداء التاريخى بين الإسلام والغرب، بما يحقِّق تواصلاً زمنيًّا بين تفاصيل الماضى ومعطيات الحاضر، وتُعَدُّ -فى الآن ذاته- أحد أهم مُرْتَكَزات نظرية صِدَام الحضارات الساعية لتقديم رؤية استشرافية تعمل على ضرورة إحلال الصدام المستقبلى بين الإسلام والحضارة الغربية.

وإذا كان الكاتب الأمريكى "جون إسبوزيتو" قد قدَّم منظومة من التساؤلات العامة حول: هل الإسلام والغرب يسيران فى اتجاه تصادمى حتمى؟ وهل الأصوليون الإسلاميون متعصِّبون على الغِرَارِ نفسه الذى عرفته القرون الوسطى؟ وهل الإسلام والديمقراطية ضِدَّان؟ وهل تشكِّل الأصولية الإسلامية تهديدًا حقيقيًّا للاستقرار فى العالَم الإسلامى وللمصالح الأمريكية فى المنطقة؟

إننا نطرح -فى المقابل- مجموعة من التساؤلات الخاصة لآخر مَشَاهِد التواجه، وهى: هل حَرَّك تكرار ظهور الرسوم الدانماركية المسيئة للرموز الدينية دافعيةً خاصة لمنظمة المؤتمر الإسلامى للتواجُه مُجَدَّدًا مع الكيان الغربى -المتحفِّز لتوجيه اللَّطَمَات- بفتح آفاق الحوار بين الثقافات والحضارات؟

ثم أين مَحَاوِرُ استراتيجية مكافحة الخوف من الإسلام؛ باعتبارها مُمَثِّلَة لأكبر التحديات التى يواجهها العالَم الإسلامى؟ وكيف نَجَحَتْ إسرائيل فى استصدار قرار دولى بتجريم المساس بالسامية بينما فشلت المؤسسة الدينية فى العالَم الإسلامى فى استصدار

قرار مماثل حتى أصبحت عقيدتها نَهْبًا للآخَر؟ وما الدور البارز للمنظمة فى تصاعُد وازدياد التَّشَرْذُم الدينى الطائفى فى العالَم الإسلامى؟ وما الدور الفاعل لمنظمة المؤتمر الإسلامى إزاء العديد من القضايا السياسية التى أَخَذَتْ مُنْعَطَفًا دينيًّا كحروب الإبادة فى فلسطين والعراق وأفغانستان وحفريات الأقصى؟ وكيف تمت استساغة مفهوم الإسلاموفوبيا كما صَدَّرَتْهُ المراكزُ البحثية فى المجتمعات الغربية وانحصرت ردود الأفعال فى التأكيد على براءة العقيدة الإسلامية من الدوافع نحو الإرهاب؟

ولماذا لم نَتَنَبَّه لتلك المغالطة الفكرية التى نخوض فيها شَرَفَ المحاولة للبَرْهَنَة على ما هو ثابت بالضرورة؟ ولماذا لم تُقَدِّم المنظمة للعالَم مشروعًا معرفيًّا مُوَسَّعًا يطرح صلاحية الخطاب الدينى الإسلامى لكل زمان ومكان اتساقًا مع تلك المتغيرات اللحظية التى تمنح الآخَرين حَقَّ الشك فى مدى الصلاحية للتعاطى مع المستقبل؟ وما القيمة الفعلية المتحققة مستقبلاً من نتائج تلك القمة فيما يتصل بظاهرة الإسلاموفوبيا؟ وما الضمانات المستوجبة لرفع حالة التَّرَدِّى الفكرى والثقافى والدينى لعالَم إسلامى يؤمن بعقيدة تستهدف إنهاض الواقع وتقويمه وإقالته من عثراته التى دَفَعَتْ به للوراء طويلاً، حتى أصبح تخلُّف الواقع حُكْمًا تاريخيًّا على تخلُّف العقيدة فى الرؤية الغربية؟!

ولَعَلَّنَا لا ننسى تلك المقولة الشهيرة لـ"هينتنجتون" التى حَرَّكَتْها منطلقات نفسية سيكولوجية محفِّزة على ضرورة مُهَادَنة التوجُّه الغربى للإطاحة بالأصولية الإسلامية باسم إقرار السلام العالَمى؛ إذ يقول: "إن نضالَنا ضد الرعب الإسلامى القاتل يعنى أن نوقظ العالَم الذى يَرْقُدُ نائمًا... إننا ندعو كل الأمم والشعوب لكى تُكَرِّسَ انتباهها للخطر الكامن فى الأصولية الإسلامية؛ إذ إنه خطر حقيقى وجادٌّ يهدد السلام العالَمى... إننا نقف على خط النار ضد خطر الإسلام الأصولى".

ولا تعليق لدينا سوى أننا قد تَبَنَّيْنَا مَنْطِقَ الدفاع ضد اتهام زائف، وهو المنطق الذى يَحْمِلُ فى طياته دائمًا صِحَّةَ الاتهام، بينما كان الأفضل والأرقى هو نَفْى الأسئلة قبل البحث عن إجابات!

دراماتيكية الأسر الفكرى في الخطاب الغربى

عاصفة جديدة تجتاح خلايا العقل الإسلامى، تُزَلْزِلُه وتُرَوِّعُه وتُشَكِّكُ فى مرجعياته وموروثاته، وتَبْعَثُ الحسرة فى ذاته على جموحه القديم، تُذِلُ كبرياءه، وتَسْتَخِف بثوابته وأصوله، لكنه لم يُسْتَفَزَّ ولم يَسْعَ إلى البحث عن بواعث نهضته المستحيلة إزاء وضعية العقل الغربى الشغوف بكل مستحدث، البعيد عن المألوف، الغائص فى دروب وآفاق غير مطروقة، المتعامل مع اللحظات كأنها أشواط زمنية لا بُدَّ أن يكون بينها تغايُر فارق وإلا انتفى أى معنى للوجود الإنسانى.

لكن كل ذلك لم يَمْنَع العقل الغربى من الإحجام عن مطامعه وشهواته؛ فقد أنتج دراماتيكية الصراع الغربى الشرقى التى تجلَّتْ فى مشروع القرن الأمريكى القائم على أبعاد ومحاور تتجدد فى صورها وتحتفظ بنمطية مضمونها طِبْقًا للتوازى مع المصالح والاستراتيجيات.

وقد لاحَتْ قَبَسَاتُ هذا المشروع على صعيد مسارات عِدَّة، ولكن الذى حظى برعاية فائقة -لا سِيَّمَا بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر التى مَثَّلَتْ نقطة فوضوية فى تحقيق الرعونة المطلوبة لمشروع القرن- هو التوجُّه الفاعل نحو تقويض الإسلام وسَحْقِه داخل المجتمعات الإسلامية، متدَثِّرًا بآليات تحمل جاذبية خاصة لهذه المجتمعات؛ بحيث تصبح أداة تفعيل لها، وتصبح -بذاتها- عَوْنًا للمشروع الأمريكى، على غرار الإسلام المعتدل، والإسلام الديمقراطى، والإسلام الليبرالى.

وتعلو الآن صيحة تنطلق من مدينة "سان بطرسبورج" فى ولاية "فلوريدا" الأمريكية تُنادِى بالإسلام العلمانى، وعصر التنوير القرآنى المؤسَّس على القراءة العلمانية

للقرآن، إِعْمَالاً لحق النقد المهدور وإعلاءً لقيمة حُرِّيَّة الفكر والتعبير أيضًا؛ وذلك عَبْر مؤتمر عالَمى احتشدت له النُّخب الداعمة للعقيدة الإسلامية كافةً، ليكون -فى رؤيتهم- قِمَّة إصلاح الإسلام التى تستهدف مناقشة وتحليل حالة الأُحادية، وما تصفه بـ"الانغلاق" الذى تعيشه المجتمعات الإسلامية؛ بسبب نفوذ التيارات الأصولية، من ثَمَّ فهى فى حاجة ماسة لأن تدور فى فلك حركة كونية كبرى ساعية نحو تأكيد عقيدة العلم وأولوية القيم العلمانية.

إن الإشكالية الفكرية التى تحرِّكها تلك القمة لا ترتبط بجوهر القضايا المطروحة للنقاش قَدْرَ ما ترتبط بالأُطُر الموضوعية المتحكِّمة فى السياق العام؛ فحين تمثِّل أهداف القمة تناقضًا تامًّا مع طبيعة التوجهات والمرامى الفكرية للمشاركين فيها تتلاشى المصداقية والنزاهة البحثية، إذ إن شريحة كبرى من تيار المحافظين الجُدُد -باتجاهاتهم وأهدافهم الشهيرة- تسيطر على القمة؛ باعتبارهم أصحاب رسالة تاريخية فى التأصيل المُعَاصِر للأفكار الاستعمارية القديمة، ودعاةَ استغلال الفزع الناجم عن أحداث سبتمبر لاعتناق نظرة إمبريالية صارخة، وحُمَاةً لاستراتيجية الأمن القومى الأمريكى، وأشداءَ على الإسلام وعالَمه.

فها هم رموزهم أعلنوها صراحة؛ "فاليوت كوهين" يرى ضرورة تحويل دفة الحرب على الإرهاب إلى حرب ضد الحضارة الإسلامية؛ باعتبارها حضارة تَوَسُّعِيَّة عنيفة لا تَتَّسِم بالتسامح، وتُعادِى القِيَم الغربية، وأن الإسلام ذاته هو العدو الأوحد للولايات المتحدة، من ثَمَّ فالعداوة التاريخية -فى تصوُّره- مصدرها الانتماء العقيدى ولا شىء آخر!

وفى الاتجاه نفسه كانت رؤية "ريتشارد بيرل"، و"ديفيد فرام" فى أطروحة "نهاية الشر" الزاخرة بالتعبيرات العنصرية، والمُجَسِّدة للعداء السافر للإسلام والمسلمين، ذلك فضلاً عن "بول ولفوتيز" محترف صناعة الأعداء وتوفيرهم؛ تأمينًا لاستمرار الحرب الشعواء ضد العالَم الإسلامى.

وعلى صعيد آخر، تمثَّل نمط المشاركين من بعض النخب التى تعادلت مع عُصْبَة المحافظين الجدد، بل فاقَتْهم كرهًا وعداءً للإسلام؛ فالكاتب الهندى الملقب بـ"ابن الوراق" سخرية وتَهَكُّمًا، له باع عريض فى نقد القرآن والإسلام وتاريخه وشخصياته وأحداثه ومنطقه عمومًا، رغم أن أطروحته الأخيرة لم تَسُقْ أى استدلالات جديدة تجاه ذلك الموقف التقليدى الذى اعتمده كثير من أقطاب الفكر ثم تراجعوا عنه حين

تبدت لهم معطيات أخرى إزاء القضية الإسلامية برُمَّتِها، وسجلوا بذلك نوعًا من الشرف الأدبي والثقافي.

ونماذج أخرى تتلاقى مع السياق الفكرى العام نفسه، زاعمة أنها الكتيبة المضادة والمنتظَرة لإحداث التغييرات الجذرية فى المجتمعات الإسلامية وانتشالها من ضبابية القرون الوسطى، لكن بأدوات هَشَّة لا تَرْقَى حتى إلى محاولات مراجعة وتغيير الذات قبل التوهُّم والادعاء بإمكانية تغيير المجتمعات.

ولعل كل ذلك يجعلنا نتواجه بصرامة متجددة مع تلك التساؤلات المُلِحَّة على الذهنية المترفعة عن الخلط والأهواء والالتباسات العمدية مثل: كيف يستبيح ذلك العقل الغربي إعادة صَوْغ وتشكيل مفردات العقل الإسلامى فى جوهره العقائدى؟ هل لا يزال هذا العقل يحتفظ بتوجهات الدور الكلاسيكى للمدارس الاستشراقية؟ ما الأدوات الجديدة التى يطرحها هذا العقل لإعادة قراءة القرآن بشكل مختلف جذريًّا عن ذى قبل؟ ما المردودية الفكرية على هذا العقل إثر ذلك؟ هل يفتقد العقل الغربي لآلية التعامل مع المقدَّس، وبمعنى آخر هل يمثل ذلك المقدَّس قضية من قضايا العقل التى يخوض فى تحليل جزئياتها ودقائقها؟ لماذا لم يكشف هذا العقل الغربي الطموح عن الكثير من الخوافى التى يحملها المقدَّس؟ ما مراحل الاستراتيجية الفكرية لدى العقل الغربي فى اتجاه ما يُسَمَّى بعصر التنوير القرآنى؟ هل لا يزال العقل الغربي يحتفظ بميراث العداء التاريخى للإسلام؟ أم إن حضارته المُعَاصِرة حرَّرَتْه من مواطن الزَّلَل وارتفعت به نحو التسامى فوق صغائر الماضى؟ هل لا يزال العقل الغربي أَسِير تلك الخلفية الفكرية التى أسسها "جلادستون" وغيره؛ والمُنْطَلِقة من فكرة الإبادة الدينية لإحكام السَّطْوَة السياسية؟ هل مارَس العقلُ العربي فى زمن شموخه وتألُّقه ذلك الدورَ الاستعلائى الذى يمارسه العقلِ الغربي المُعَاصِر؟

إن المتأمِّل فى جدليات الخطاب الغربي فى مراحلها التاريخية يجد أنها لم تتغاير فى فلسفتها العامة وفى البناء الأيديولوجى الموجَّه رغم تبايُن الأسباب والظروف والاحتمالات؛ فهى جدليات تصادمية، ليس بالمعنى الإيجابي لمفاهيم الجدل؛ ولكن بمعنى آخر يحكمه منطق الفَوْقِيَّة والدُّونِيَّة، لذا ستظل متصادِمة أبدًا مع تيارات الوعى المُعَاصِر.

العالَم الإسلامى...
ضرورة التحديث وشراسة التغريب

لا تزال قضية الإسلام والغرب -كقضية حضارية ودينية وثقافية- تَسْتَحْوِذُ على عقليات فَذَّةٍ ذات أَثَرٍ مَهِيبٍ وأرواح مُتَوَقِّدَة نحو الحق والحقيقة، ونفوس تَوَّاقَة للإشراق الإلهى والإلهام العُلْوِىّ، حتى باتت تفرض نفسها -وبشكل طاغٍ- على الساحة الأوروبية والغربية على السواء، وتثير قلاقل عديدة منذ قرون طوال لا تُثِيرُها القضية ذاتها فى الأوساط العربية والإسلامية!

والمتأمِّل فى مصدر ذلك لا بُدَّ أن يستشعر أن هناك أسبابًا محورية يقوم عليها ذلك الموقف؛ أولها هو عدم اكْتِرَاثِنا بالغرب وتراثه، وما يُنْتِجُه من فكر إسلامى واعٍ يَشُقُّ على الكثير منافسته أو حتى مناقشته، فضلاً عن رؤيتنا المنطوية على روح الاكتفاء والقناعة بالمنظومة الفكرية الإسلامية فى ذاتها، دون تقديم أى محاولات للاستزادة من الشروح والتفاسير والتحليلات، أو أى محاولات لاستكشاف طبيعة علاقة تلك المنظومة بالكم المتلاحق من متغيرات واقعنا.

وإذا كنا نُحَيِّى تلك الكتابات الشائقة المتناوِلة لقضية الإسلام والغرب، فلأنها كتابات تَتَّسِم بالدِّقَّة، وطَرْح القضية على وجهها دون مواربة أو الْتِوَاء، ولا يمنعنا ذلك أيضًا من أن يكون لنا موقف مغاير من تلك الكتابات التى تميل نحو التحوير والتدوير حتى تعصف بحقائق لم تسْتَطِعْ دَحْضَها، فنراها تقوم مُعْتَمِدَة على إبرام أَوْجُه الضَّعْف والقصور الضاربة فى أعماق العالَم الإسلامى، وبالتالى مُتَّخِذَة من التشكيك فى منهجية الإسلام سبيلاً ودليلاً وحكمًا فاصلاً على تَرَدِّى الواقع الإسلامى، لا سبيلاً للإصلاح والتقدُّم والحضارة.

وبين هذه الكتابات وتلك تظهر دراسة جديدة عن "الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة" للكاتبين الأمريكيين "جراهام فوللر" و"إيان ليسر"، والمترجم عام ١٩٩٧، وفى فصل خاص من الكتاب -عن صورة الغرب تاريخيًّا وسيكولوجيًّا عند المسلمين- كانت هناك إشارة واضحة إلى أن المسلم المُعَاصِر لا يزال يحمل فى وَعْيِه صورة حَيَّة عن عصر امتد طيلة ألف عام من التفوق الإسلامى الثقافى والعلمى والفكرى والتكنولوجى والعسكرى، والذى أَفَلَ قبيل عصر النهضة الأوروبية، ثم أعقب هذه فترة انهيار إسلامى وصعود أوروبى لا يزال فى عنفوانه حتى الآن.

ويُوجِزُ المؤلفان الحديث فى قضيتين أساسيتين تُحَدِّدَان خصائص تصوُّر المسلم لعلاقته بالغرب، وهما نَقْضُ التفوق طويل المدى للحضارة الإسلامية، ثم غَلَبَة شعور واسع النطاق لدى المسلمين بأنهم لا يزالون تحت الحصار المفروض من قِبَلِ الغرب. وتتجسد صورة هذا الحصار كما يراه مسلمو اليوم على مستوى قضايا كثيرة، منها: حقوق الإنسان، والتطبيق الديمقراطى، وصندوق النقد الدولى، إلى غير ذلك مما يراه المسلمون أحدث المُخَطَّطَات التى يَلْتَمِسُ بها الغرب فَرْضَ نظامه على العالَمَين: (الإسلامى، والثالث) باسم القيم العالَمية أو بالأَحْرَى المصالح الغربية.

وفى هذا الإطار تأتى عمليات التدخُّل السياسى والعسكرى المستمرة للغرب فى الشرق الأوسط، والتى تُساعِد على تثبيت وتقوية مشاعر الاضطهاد فى فكر المسلمين. ويَسْرِدُ المؤلفان العديد من الأحداث والنماذج والصور لتدخُّل الغرب الذى خَلَّفَ وراءه جِرَاحًا نفسية لم تَطِبْ حتى الآن، وعلى ذلك يرى المسلمون أنفسهم اليوم مستهدَفِين على المستويات والأصعدة كافةً، وسط عالَم اشْتَدَّتْ فيه حِدَّة التفاوت فى علاقات القوى بين الشمال والجنوب، وبالتالى يتأكد لديهم أنهم فى حالة حصار دائم، بل أنهم موضع سخرية وقهر، ولن يهدأ ذلك الغرب أو يرضى إلا حين يَرَى العالَم الإسلامى مُسْتَسْلِمًا خائر القوى.

ويرى المؤلفان أن القليل جدًّا فى العالَم الإسلامى هم الذين يَتَجَنَّبُون -مَبْدَئِيًّا- ضرورة التحديث، لكن هل معنى التحديث هو التغريب؟ وكيف السبيل لأن تبقى الأُسُس الثقافية والأخلاقية للحضارة الإسلامية سليمة دون تغيير، مع قبول الجوانب المادية للغرب، والتى تُوجِبُ فى النهاية استيراد ذات الأُسُس الفلسفية للثقافة المُنْتِجَة لهذه الإنجازات المادية؟ وهل التحديث يَعْنِى خُضُوعًا ثقافيًّا كاملاً للغرب؟؟ وعمومًا يؤكِّدان أن المسلمين يواجهون اليوم هجمة التحديث الشرسة، ويبدو أن الإسلام فى

نظرهم هو الملاذ الذى يُهَيِّئُ لهم السُّبُل الثقافية للنجاح، وأنه أكثر رسوخًا اجتماعيًّا من النَّزْعَة القومية العلمانية الحديثة.

وفى فصل آخر يُحَلِّل المؤلفان المعضلات العصرية التى يفرضها العالَم الإسلامى على الغرب، ويدور الجدل بشأن إمكانية ظهور صراع أيديولوجى أو حضارى جديد بين الإسلام والغرب، يجرى على أساس خلفية من القلق الذى له ما يبرره، حتى من جانب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية؛ تأسيسًا على تنامى ترسانات الأسلحة التقليدية فى الجنوب.

لكن حتى هذه اللحظة فإن قدرة الدول الإسلامية على أن تشكِّل خَطَرًا عسكريًّا مباشرًا يَتَهَدَّدُ الغرب هى قدرة محدودة إلى مدى بعيد، غير أن التَّسَارُع المستمر لاتِّجاهات انتشار الأسلحة -التى تحفِّزه احتكاكات دينية أو حضارية- يمكن أن يُغَيِّر هذه الحالة عسكريًّا وسياسيًّا تغييرًا كبيرًا، بحيث يجد القادة وأقطاب الاستراتيجية فى الغرب أنفسهم إزاء معضلات جديدة.

وطِبْقًا لذلك يرى المؤلفان أنه سوف يتزايد اهتمام دول الغرب بتعزيز نُظُم عَدَمِ انتشار الأسلحة والحد منها على المستوى الإقليمى فى العالَم الإسلامى؛ إذ يَنْظُرُ الغرب نظرة تشاؤمية إزاء اتجاه انتشار الأسلحة الذى من شأنه أن يحدَّ من حُرِّيَّته فى العمل، ومن هنا يَبْرُزُ تساؤل مهم: هل مصالح واهتمامات العالَم الإسلامى سوف تَتَّسِقُ مع مصالح واهتمامات الغرب عندما يصل الأمر إلى الحد من الأسلحة على الصعيد الإقليمى؟ وتكون الإجابة عنه بأن فقدان الأمن داخل العالَم الإسلامى والمنافسة النشطة بين الدول وبعضها يُعَدُّ حافزًا أساسيًّا لانتشار التَّسَلُّح، وليس من المرجَّح أن يتغير هذا الحافز حتى يتحول إلى نوع من الفتور تجاه الحَدِّ من التسلُّح إلا بعد أن يتضاءل البُعْد الأمنى فى سياسة العالَم الإسلامى، والذى يتحقَّق عن طريق الإصلاح السياسى، ومزيد من الاستقرار؛ بفضل أولويات اقتصادية جديدة.

وفى فصل آخر من الكتاب تحدَّث المؤلفان عن المعضلات المُعَاصِرة التى يفرضها الغرب على العالَم الإسلامى، فيؤكدان أن هذا العالَم يَشْعُر بأنه الآن يعيش تحت حصار حديدى فَرَضَه عليه الغرب فى العديد من المجالات الحيوية السياسية، والعسكرية، والثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية.

وهذا الشعور بالحصار نابع من مصادر متنوعة منها: تصوُّر أن الغرب قد ضَحَّى به وافترسه تأسيسًا على مبررات تاريخية ونفسية، وتأسيسًا كذلك على ضغوط داخلية موضوعية تولَّدَتْ عن عملية التحديث وما اقترن بها من توترات اجتماعية واقتصادية،

فمثلاً على مستوى الضغوط السياسية يرى المؤلفان أن الدول الإسلامية تُوَاجِهُ ضُغُوطًا سياسية قوية ومكثفة من جانب الغرب، وتتمثل هذه الضغوط فى محاولات حَسْم الصراع العربى الإسرائيلى، وقبول إسرائيل فى المنطقة، والتعامُل معها بالشكل الذى جعل عامة المسلمين ينظرون إلى تلك المشكلة باعتبارها المظهر الرئيسى للعلاقات مع واشنطن، بل المصدر الأساسى لتدخُّل واشنطن سياسيًّا.

أمَّا على مستوى الضغوط الاقتصادية، فالخلافات مع الغرب فى هذا المجال نَجِدُها أشدّ تعقيدًا؛ بسبب العلاقات الاقتصادية الخاصة بحالة عدم المساواة، وما يترتب على ذلك من مواكبة حقائق نظام اقتصادى جديد يَسُودُ الشرق الأوسط بعد تسوية سِلْمِيَّة للنزاع العربى الإسرائيلى، تكون فيه الهيمنة لإسرائيل على حساب العرب.

ويرى المؤلفان أن وجود المجتمعات المَحَلِّيَّة المُسْلِمَة فى الغرب سوف يشكِّل تَحَدِّيًا من أهم التحديات الثقافية للإسلام على مدى القرن المُقْبِل؛ لأنه من خلال التفاعل بين الثقافتين سوف يَبْرُزُ عَدَدٌ من أهم القضايا الأساسية بين الإسلام والغرب، وستظهر أيضًا إمكانية جديدة للتوفيق بين تلك القضايا وحَسْمِها، أو عدم إمكانية ذلك، فتنشأ إشكالية مؤداها أن المجتمعات المحلية الإسلامية الموجودة فى الغرب سوف تحاوِل الاحتفاظ بفلسفتها الاجتماعية المُحَافِظَة، والإبقاء على قِيَمِها داخل المجتمع الغربى.

ومن ناحية أخرى سوف تزداد الصعوبات باطِّراد مع كل جيل تالٍ فى سبيل التمسُّك بهذه الممارسات، وبالتالى فالآباء المسلمون سيواجِهون مشكلات إلزام أبنائهم المراهقين بالأنماط الاجتماعية التقليدية، بينما يَتَّجِه الأبناء نحو المزيد من تَمَثُّل أساليب حياة الغرب واتجاهاته، ومن المستحيل على الإسلام -حينذاك- أداء الدور المؤسَّسى الشَّكْلِى له فى الحياة اليومية داخل وضع اجتماعى غير إسلامى!

من هنا فالمُنْتَظَر أن الإسلام فى الغرب سوف يكتسب طابعًا علمانيًّا متزايدًا؛ بمعنى استقلاله عن المؤسسات الحكومية والاجتماعية والتطور أكثر فأكثر فى اتجاه التعبير عن عقيدة شخصية وسلوك شخصى، وليس التعبير عن مجموعة قوانين مُلْزِمَة للمجتمع!

وتَكْمُنُ -فى قَلْبِ هذا الصِّدام- مسألة الحفاظ على مجتمع مَحَلِّىٍّ دِينِىٍّ ثَقَافِىٍّ فى مواجهة الهجوم الحضارى من قِبَلِ ثقافة الغرب، وبالتالى فالإسلام فى الغرب يواجِه بَدِيلَيْن أساسيين: إمَّا إسلامًا أوروبيًّا وإمَّا إسلام الأقليات المنعزلة (إسلام الجيتو). ويستشهد المؤلفان بموقف الكاتب الإسلامى "فهمى هويدى" الذى أَعْرَبَ فيه عن قَلَقِه إزاء سياسة فرنسا الثقافية التى تسعى إلى فرض إسلام فرنسى على نحو أربعة ملايين ونصف المليون مسلم يعيشون فى فرنسا!

ويختم المؤلفان كتاب "الإسلام والغرب" قائلَيْن: "نحن لا نعتقد أن العلاقات بين الإسلام والغرب فى ذاتيهما سوف تمثِّل ساحة الصراع الأيديولوجى العالَمى القادم". وعلى الجانب الآخر يؤكدان أن دور الإسلام سوف يزداد فى إطار السياسة الداخلية للبلدان الإسلامية، وبالتالى سوف تُفِيد السياسات الإسلامية من إضفاء طابع مُعاصِر على النُّظُم القديمة، ويكاد العالَم الإسلامى يكون على يقين من أنه سوف يشهد صعود حركات الإسلام السياسى فى العالَم الثالث خلال العِقْدَين القادمين!

وتجىء الكلمات الأخيرة فى الكتاب مُعَبِّرَة عن استراتيجية خاصة لهيكلية التعامل والتعايش بين الإسلام والغرب فى إطار التصورات السائدة فى العالَم الإسلامى وفى الغرب، والتى تَنُمُّ عن شعور متبادل بالحصار والمرحلة الحساسة التى آلَتْ إليها العلاقات، وضرورة استكشاف قواعد أساسية حاكمة لأسلوب تعايُش عَمَلِى داخل نظام يَفْرِض التفاعل المتبادل.

وبِصِفَةٍ عامة يُعَدُّ الكتاب رحلة فكرية رائدة فى دروب العقائد والتاريخ والجغرافيا والسياسية والاقتصاد والاجتماع والأيديولوجيات والاستراتيجية، وتلك هى الأبعاد الحقيقية والموضوعية التى يرتكز عليها كل من أراد أن يَخُوضَ فى تحليل وتفسير تلك الإشكالية القديمة... إشكالية الإسلام والغرب فى هذه اللحظة الحرجة من عمر الزمن!

"إدوارد سعيد"
وفلسفة التآمر فى "تغطية الإسلام"

"ما بقى هذا القرآن يُتلى فلن تستطيع أوروبا أن تسيطر على المشرق، بل لن تستطيع أن تعيش فى مأمن"، إنها كلمات "جلادستون" إزاء جولة عاصفة من جولات الاحتدام التاريخى بين الغرب والشرق، والتى توالَت فى مشاهد صراعية متباينة، وإن ظل جوهرها ثابتًا.

ولقد سجَّل المفكر الكبير "إدوارد سعيد" بصمته الأيديولوجية البارزة فى كتابه الفَذّ "تغطية الإسلام"، طارحًا ملامح مخطط التصدى للإسلام باعتباره ظاهرة مُعادِية، ومَحَكًّا خلافيًّا، وبؤرة ابتزازية يمكن للغرب من خلاله استعادة سيطرته وعنفوانه وإحكام قبضته على مقدرات الشرق، ومن ثَمَّ فقد خاض "سعيد" فى محاولة دءوبة لها طابع التوثيق العلمى والاستدلال الفكرى؛ لاستكشاف بواطن العداء المستحكم، ومدى عمقه، وفلسفة توظيف هذا العداء؛ إعلاءً للمصالح السياسية والاستراتيجية.

وينطلق الكتاب من نتيجة تمت البرهنة عليها طيلة عقود طوال؛ وهى أنه لم يستطع أحد -حتى الآن- اكتشاف فترة داخل التاريخ الأوروبى والأمريكى ناقش فيها أحد الإسلام من خارج الإطار الذى صاغته العاطفة المشبوبة والتعصب والمصالح والأهواء السياسية؛ فالإسلام لا يزال هو كبش الفداء الذى يُنْسَب إليه كل ما يتصادف كراهيته فى الأنساق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومن ثَمَّ اعتمد "إدوارد سعيد" فى "تغطية الإسلام" على الكشف الفاضح لصورة الإسلام فى الغرب، وما يشوبها من تشويه وأضاليل بفعل آلته الإعلامية الجبارة؛ حيث تتزامن إساءة استخدام مصطلح الإسلام فى كثير من

الحالات مع اطِّراد السُّلْطَة التى تكتسبها الحكومات المركزية؛ ففى إطار الأهمية السياسية للقضية كان هناك مدى لاتساع التعاون الوثيق بين الدراسات العلمية الرائدة والغزو العسكرى الاستعمارى، وكان الإعلام المنحاز هو أصدق دليل على الأسلوب الذى استخدمه الغرب فى الإيحاء بأن إسرائيل تمثِّل النموذج المقابل للإسلام، وأنها -كذلك- معقل الحضارة الغربية الذى أقيم وسط البربرية الإسلامية، وسيظل أمن إسرائيل يوازى صَدَّ غائلة الإسلام.

ولقد تلخصت أبجديات الاستراتيجية الغربية فى ذلك وغيره على غرار العزوف عن اللجوء إلى العنف المباشر، واستبداله باللجوء لرسم صورة الخصم بالأدوات والوسائل الهادئة التى تتمتع بالتجرد النسبى، والتى يتميز بها كل رسم شبه موضوعى بما يزداد معه وضوح صورة الإسلام، ويُظهِر الطابع الحقيقى لما يمثِّله من تهديد، وهو ما يُوحى ضمنًا بالخطوات التى سوف تُتَّخَذُ إزاءه.

والمتأمِّل للامتداد التاريخى الهائل لانتشار الإسلام من القرن السابع وحتى القرن الحادى والعشرين سوف يتفهم -فى سهولة- تلك الدلالات السياسية المترتبة على ما تفعله الآلة الإعلامية الغربية.

وفى إطار تصعيد فكرة التآمر الغربى على الإسلام يؤكد "سعيد" أن ذِكْر الإسلام نادرًا ما كان يَرِدُ فى المجالات الثقافية والإعلامية قبل الارتفاع المفاجئ فى أسعار النفط فى مطلع السبعينيات من القرن الفائت؛ إذ استولى على الغرب بأَسْرِه إحساس مريع بنقص إمدادات الطاقة، والآثار الضارة الناجمة عن التضخم فى المجتمعات الغربية، وعودة ظهور المشاعر الوطنية الراديكالية فى العالَم الإسلامى.

لكن السؤال المحورى بعد ذلك هو: تُرى ما الأبعاد الفلسفية وراء ما أسماه "سعيد" بـ"تغطية الإسلام"؟ وما المعنى الكامن وراء تفصيلاتها؟

ترتبط الإجابة عن هذه التساؤلات بأن الإسلام قد أصبح اليوم هو الوجه المباشر للأنباء المثيرة المُفْجِعَة، بجانب أن الكتيبة الإعلامية الغربية تَتَصَدَّى بضراوة لتصوير الإسلام وتحديد ملامحه وتحليله، وتقدِّم الدراسات المستفيضة عنه حتى يستشعر المرء أنه معلوم لديهم؛ فهُم يستعينون بالخبراء الأكاديميين فى الإسلام، وكذلك برجال الاستراتيجيات السياسية والمفكرين الثقافيين.

ومصدر الاختلاق والتضليل هو أن التغطية تُوحِى للمتلقى أنهم بالفعل قد فهموا الإسلام واستوعبوه رُوحًا ومنهجًا، بينما تستند هذه التغطية النشطة إلى مادة أبعد ما

تكون عن الموضوعية، من ثَمَّ فقد أدَّى ذلك إلى السماح بقدر واضح من الأخطاء الفادحة بجانب تجليات التحيُّز العِرْقِيّ والكراهية الثقافية، بل العنصرية والعداء عميق الجذور، لكن يجرى ذلك كله فى إطار ما يُفترض أنه تغطية مُنْصِفَة متوازنة مسئولة للإسلام.

وبصفة عامة فإن ما يُبَثُّ إعلاميًّا لا يقتصر على كونه صورة؛ بل يمثِّل مجموعة المشاعر التى توحى بها الصورة ويصاحبها تعبير السياق الشامل لها، والذى هو موقع الصورة ذاتها، ومكانها فى دنيا الواقع والقِيَم المضمرة فيها، ونوع المواقِف التى تدفع المشاهِد إلى اتِّخاذها حيالها، حتى إنه ولأول مرة فى التاريخ تصبح هناك إمكانية للقول بأن العالَم الإسلامى يتلقَّى المعلومات عن نفسه خلال ما يُبَثُّ من صور وقصص وأخبار مُصَنَّعَة، وقد انعكست أصداء هذه الصور على التيارات السياسية الغربية كافةً؛ فأصبح اليمين يرى أن الإسلام يمثل الهمجية، واليسار يرى أنه يمثِّل حكم الدين فى القرون الوسطى، والوسط يرى أنه يمثِّل الغرابة المَمْجُوجَة، من ثَمَّ أصبحت هناك جبهة قوية ممثلة للرفض المُطْلَق للإسلام فى أغلب جوانبه.

ولعل العلة الكامنة فى رؤيتنا هى أن فكرة الوحدة الإنسانية -لا سِيَّمَا فى هذا الظرف الكونى العصيب- قد أَسْقَطَها الغرب من معادلاته، حين أراد أن ينشطر الجمع البشرى إلى فريقين: "نحن" و"هم"، تلك الثنائية التى تمثِّل ضِدِّيَّة صارخة تستوجب إبادة الآخر، وتُحَتِّم وجود حالة صراعية وخصومة دائمة وتحفُّز أبدى وترقُّب حَذِر.

وليس أدنى وأردأ من أن يكون تشويه الأديان هو الوسيلة الهابطة لأمم تَدَّعى التحضُّر والريادة والسمو الحضارى.

الإسلام والغرب...
أفق الكبت السياسى

حوارية لا تنقطع وديالوج زاخر تتجه إيقاعاته نحو انسيابية مفرطة تطرح عمق الاختلاف الهادر وقشور ذلك التوافق السطحى الطفيف فى تلك البانوراما التاريخية المتألقة بين الغرب والشرق؛ باعتبارها الركيزة الكبرى التى تنطلق منها حُمَم القضايا، وينهض الباحثون لمناطحتها إنصافًا وغُبْنًا.

ولقد مثَّل تقرير "جالوب" -مجدَّدًا- أطيافًا من تلك العلاقة؛ حين أثار تلك القضية ذات الحساسيات الخاصة، والتى استقرَت سلبيات مشاهدها فى العقل العربى والغربى على السواء، وهى قضية الإسلام والغرب، ليس على مستوى التأصيل والمنهجة؛ وإنما على صعيد الاستبيانات والأرقام والنِّسَب الدالة على معانٍ جديدة فى إطار التصورات المُعَاصِرة لأطوار تلك العلاقة، والمشيرة إلى تصاعد نسبة القبول لأن تكون للولايات المتحدة أحقية القيادة العالَمية لمنطقة الشرق الأوسط.

ولعل ذلك يُجانِب المصداقية وبشكل صارخ؛ إذ كيف للولايات المتحدة أن تُنْفِق المليارات حفاظًا على سمعتها وكرامتها، بل تبذل الجهود والمساعى الدءوبة نحو محو تلك البشاعة والكراهية المقيتة القابعة فى ذهنية الشعوب العربية والإسلامية، بينما تكون النتيجة متناقضة تناقضًا حادًّا مع تلك المقدمة القائمة ذات الآثار والتفصيلات والمدى الزمنى المستغرق، وهو ما لا يسمح بالطبع حتى بالقبول النسبى، فضلاً عن القبول المُطْلَق؛ باعتباره أمرًا غير منطقى تُحال استساغته على الصعيد السياسى والمعرفى والسيكولوجى أيضًا.

وإذا كان العالَم العربي والإسلامى قد توسَّمَ -سذاجةً- أن تغيِّر الولايات المتحدة مسارات سياساتها الخارجية وتوجهاتها الاستراتيجية وطابعها الثقافى تجاهه إثر مجيء "أوباما"، فإن "أوباما" بذاته لم يَحِدْ عن تلك المسارات القديمة المكرِّسة لجوهر الشخصية الأمريكية فى نزعاتها السادية الممتدة عَبْر ماضيها القريب والبعيد أيضًا.

ولقد خاض تقرير "جالوب" منحى آخر يرتبط بتشخيص طبيعة الصراع هل هو دينى أم ثقافى أم سياسى؟ غير متطرق للبعد الاقتصادى، بينما لهذا الصراع ذاتية متفردة؛ إذ تكتمل فيه وتتشابك مفردات الصراع كافةً بالشكل والطريقة اللتين تجعلانه صراعًا أبديًّا مستحكمًا تفشل كل النظريات والأفكار والرؤى فى تقديم مقترحات تَحُول دائمًا دون الاقتراب من لحظات الانفجار العام، وذلك عكس ما تسعى إليه السياسات الغربية كافةً سعيًا حثيثًا وإن كانت تُظهر دائمًا تلك الأقنعة السحُرِّيَّة الجذابة الباحثة عبثًا عن وجه العدالة الإنسانية وتعتقلها فى الآن ذاته.

وقد سرد التقرير فكرة اختراق الشفرات الخاصة بين الشرق والغرب، مسجِّلاً نواة استراتيجية تقليدية تكمن فى تحريك ميكانيزمات التفاعل والتواصل والاندماج، ولكن دون سرد أُسُس هذا التفاعل وطبيعة المنطق الذى تُبْنَى عليه تلك الأسس.

ولقد طرح الكاتب الأمريكى "جراهام فوللر" الجدليات المزدوجة لتلك الإشكالية متمثلة فى المعضلات التى يفرضها العالَم الإسلامى على الغرب على غرار: الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان، والهجرة والتلاحم الاجتماعى، والقومية والصراع العرقى، وعلاقات الشمال والجنوب "الأغنياء والفقراء"، وعدم استقرار العالَم الإسلامى كخطر على النظام العالَمى، وكذلك وضعية العالَم الإسلامى فى الأمن الأوروبى، وانتشار الأسلحة والتوازن العسكرى بين الشمال والجنوب، وعلى العكس من ذلك طرح أيضًا تلك المعضلات التى يفرضها الغرب على العالَم الإسلامى على مستوى الضغوط السياسية، والخلافات الاقتصادية، والمجتمعات المحلية الإسلامية فى الخارج.

ولعل كل ذلك إنما يؤدى إلى بُرُوز العديد من التساؤلات مثل: هل يعمل الغرب فى لحظته الآنية على احتواء ذلك الصراع الأيديولوجى والحضارى تخفيفًا لوطأته التاريخية؟ وما الفاعليات التى تدعو الغرب نحو ذلك؟ وهل تفرض اللحظة الحضارية التى يحياها الإنسان المُعَاصِر ضرورات نسف جذور الصراع أملاً فى شيوع مفهوم الوحدة الإنسانية؟ ولماذا يُصِرُّ الغرب على ترسيخ مفهوم صراع الحضارات بالوسائل والسبل كافةً بينما يطرح الشرق العربى مفهومات الحوار الثقافى والحضارى؟ وهل بلغ الصراع مَبْلَغًا

سالبًا حتى إنه يحاول والدخول لدوائر الارتقاء الكونى؟ وهل للشرق العربي أن يعمل قدر ما يستطيع على تفويت فرص الصدام والاحتدام؟ وهل لهذا الشرق أن يتوجه نحو مسارات الصعود الحضارى بالشكل الذى لا يجعل نتائج الصراع محسومة دائمًا لصالح الغرب؟ ألا تفكِّر الكتلة الغربية مستقبلاً فى ذلك المدى الزمنى المنتظر استغراقه فى وضع الخطط والاستراتيجيات استكمالاً لمسيرة الصراع؟ وهل تتسق جذور الصراع وأسبابه مع ذلك المدى الزمنى المستقبلى؟

إن تقرير "جالوب" -على إجماله- لم يطرح تصوُّرًا جديدًا عن الصراع المستحكم بين الغرب والشرق أو بين الغرب والإسلام حتى فى إطار الحساسيات المستحدثة، والتى جعلت الغرب يتخذه كذريعة إدانة انطلاقًا من اقترانه كهوية دينية بذلك الإرهاب الأسود، من ثَمَّ لم يَتَوَانَ ذلك الصخب الغربي عن تأكيد تلك العلاقة الشوهاء التى لم تكن محل نظر واعتبار بمثل ما صارت فى أزمنة ما بعد الحداثة وما بعد المعلوماتية وما بعد التاريخ هى قضية القضايا، لكنها بالفعل كانت المشيرة إلى مدى التأزم والكبت السياسى للعقل الغربي.

القدس... جدليات المأزق المعرفى للاستشراق اليهودى

لعل الأدبيات السياسية والجغرافية والاستراتيجية، بل والعقائدية، لم تعرف قط تنازعًا فكريًّا أيديولوجيًّا حول هوية القدس مقدار ما عرف تيار الاستشراق اليهودى فى شذوذه وانفلاته من قبضة الحقائق والثوابت والبدهيات.

فلقد مثَّل هذا التيار دعامة كبرى لتوجهات السياسة الإسرائيلية، فصار مرتكزًا أساسيًّا فى التنظير لتلك القضية، وإعادة صوغها وبلورتها، وغربلة أبعادها وطمس جوهرها، وإشاعة عمق فلسفى يؤكد صدقيتها ـ بما يمنح لغير أصحابها حقًّا تاريخيًّا تكفله معطيات القوة وآليات الردع، وقبلها تقنيات التفاوض المتسمة بمكر يخرج عن سطوة البشر؛ أملاً فى إبراز حفريات الأسطورة الدينية فى الذهنية العالمية.

لكن الاشتقاقات التاريخية تظل شاهدة على أن القدس يرجع تاريخها إلى القرن الثانى قبل الميلاد، وأسسها اليبوسيون، وهم من أصول عربية، وظلت تحت السيادة العربية حوالى خمسة وعشرين قرنًا، وليس بالاستطاعة محو الماضى أو تغييره؛ فالقدس كانت بؤرة صراعات القوى الكبرى، التى تحاول السيطرة على منطقة الهلال الخصيب، وتجلّى على صفحتها صعود الإمبراطوريات وهبوطها، بدءًا من الإمبراطورية المصرية، مرورًا بالآشورية والبابلية والفارسية والإغريقية والرومانية.

على ذلك، لم يعرف تاريخ الاستشراق مدى ضراوة الجدل وحشد المغالطات وزيف الاختلاق مقدار ما عرفها متجسدة فى ذلك الاستشراق اليهودى، ومن هنا، قدَّم "محمد رضوان" دراسة علمية واعية ترتبط بحساسية تلك القضية، وكانت تحت مسمى

"القدس الشريف فى الاستشراق اليهودى"، ساق خلالها كمًّا هائلاً من الشواهد والاستدلالات التاريخية والجغرافية والدينية، تفنيدًا ودحضًا لمزاعم تيار الاستشراق اليهودى وادعاءاته.

ولا شَكَّ فى أن حقل الدراسات الاستشراقية -عامة- يُعتبر من أبرز المصادر التى يلجأ إليها اليهود لإنتاج المفاهيم وتوليد المعطيات التاريخية والحجج الملفَّقة، التى تساند أكاذيبهم حول أحقيتهم دون غيرهم فى القدس، بحيث أتاح الاستشراق الغربى المتأثر بالفكر اليهودى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكذلك الدراسات الاستشراقية اليهودية الخالصة فى الجامعات الإسرائيلية، سندًا علميًا وأكاديميًا للاحتلال الإسرائيلى لفلسطين والاستيلاء على القدس وتهويدها.

ولعل كتيبة هذا الاستشراق اليهودى إنما يمثلها "شلومو جويتاين"، و"بلانك" و "م. ى كستر"، وتعود جذورها إلى انتعاش الدراسات الاستشراقية فى الغرب؛ حيث استعاد اليهود الأوروبيون اهتمامهم بالتراث العربى الإسلامى، وأثاروا فيه قضايا وإشكالات دينية وتاريخية تخدم توجهاتهم القومية، ومساعيهم نحو توطين أبناء مِلَّتهم فى فلسطين؛ إذ جعلوا القدس رمزًا مقدسًا يجمعهم ويوحد شتاتهم، فتعززت بذلك تلك المدرسة اليهودية فى الاستشراق، استكمالاً لمشوار اليهود الذين كانوا يعيشون فى أوروبا.

أما الميكانيزم المحورى لهذا الاستشراق فيكمن جوهره فى عناية المؤسسات العلمية الإسرائيلية بالمصنفات والدراسات المتعلقة بالقدس، خلال أقسامها المختصة بالعلوم واللغة العربية، بإنجاز الكثير من الترجمات والبحوث، ومتابعة الأنشطة الفكرية والثقافية داخل العالم العربى، بتعميق المعرفة بالعقلية العربية، واستيعاب جوانب الحياة كافة بالمجتمعات الإسلامية.

من ثَمَّ كانت المؤسسات الأكاديمية تمثِّل ذراعًا علميًّا وسندًا قويًّا للمؤسسات السياسية والأمنية والعسكرية فى إسرائيل، وتزخر رفوف المكتبات هناك بالكثير من المخطوطات العربية والإسلامية، التى تم الاستحواذ عليها خلال الاحتلال البريطانى والاستيطان الإسرائيلى؛ إذ يَنْكَبُّ المستشرقون اليهود على دراسة هذه المخطوطات وتحقيقها، وترجمة الكثير من الكتب والمصنفات العربية فى الدين والأدب والتاريخ إلى العبرية.

وهناك ميكانيزم آخر يعتمد على القراءة المخالفة للتاريخ الإسلامى للقدس، وهو تصوير أضعف اهتمام المسلمين بها وبمكانتها الدينية عندهم، زاعمين أن هذا الاهتمام لم يظهر إلا فى مرحلة لاحقة، ولأسباب ولدواعٍ سياسية أكثر منها دينية.

ولقد انصب اهتمام الاستشراق اليهودى أيضًا على رصد نشأة أدب فضائل بيت المقدس فى التراث الإسلامى، وتحليل هذا الأدب وقراءته بمنهج يوحى بضآلة مكانة هذه البقعة المباركة فى الإسلام، وعدم اهتمام المسلمين بها إلا فى القرن الثانى الهجرى.

ويقوم هذا المنهج على مقارنتين اثنتين متشابكتين، الأولى دينية؛ تركز على الطعن فى الأحاديث الدينية المشيدة بفضائل بيت المقدس، والثانية تاريخية سياسية؛ تربط اهتمام المسلمين بالقدس بمرحلة الحكم الأموى وسياسة تدعيم الأمويين، وذلك فى خضم صراع سياسى بين قاعدتين للحكم الإسلامى: الأولى فى الحجاز، ومحورها مكة المكرمة، والثانية فى الشام، ومحورها بيت المقدس.

وعمومًا، فإن منهج التشكيك فى الثوابت التاريخية هو المتصدر فى تفسير التاريخ الإسلامى، بما يدعم وجهة النظر اليهودية فى القضايا والخلافات الثائرة بينهم من جهة، وبين العرب والمسلمين من جهة أخرى، بينما الوقائع والنصوص والشواهد كافة تؤكد عناية المسلمين تاريخيًّا بالقدس منذ نزول الوحى.

والتراث العربى القديم والحديث يضم مجموعات كبيرة من المصنفات والكتب والأشعار التى تشيد بفضائل بيت المقدس، منها: "فضائل بيت المقدس" لـ"أبى بكر محمد بن أحمد الواسطى"، و"فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام" للشيخ العلامة "المشرف بن المرجى بن إبراهيم المقدسى"، و"رسالة فضائل بيت المقدس" للإمام الحافظ "بهاء الدين بن عساكر"، وهو مخطوط مصور فى الجامعة العبرية من مجموعة يهوذا، وكتاب "باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس" للعلامة "ابن الفركاح"، و"الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" لقاضى القضاة "أبو اليمن مجير الدين الحنبلى".

وذلك بجانب إصدارات العقود الأخيرة، والتى منها "معجم ما ألف من فضائل وتاريخ المسجد الأقصى والقدس وفلسطين ومدنها من القرن الثالث الهجرى إلى نكبة فلسطين" والذى أعده "شهاب الله بهادر"، بجانب دراسة د."كامل جميل العسلى" المشفوعة ببيليوجغرافيا عن "مخطوطات فضائل بيت المقدس"، إضافة إلى ما قام به "محمود إبراهيم" من دراسة تحليلية عن "فضائل بيت المقدس فى مخطوطات عربية قديمة".

ويؤكد الدكتور رضوان أن السمة الغالبة لتيار الاستشراق اليهودى هى التشكيك فى جميع النصوص والوثائق الإسلامية، والدعوة إلى استبدالها بمصادر غير عربية أو إسلامية

فى معرفة بداية نشأة الإسلام وحضارة المسلمين، كالمصادر اليونانية والآرامية والبيزنطية والأرمينية والعبرية، وكل ذلك إنما يؤكد تلك النزعة العنصرية التى ينضح بها الكثير من الدراسات الاستشراقية فى أوروبا والولايات المتحدة وإسرائيل، وهى مما يشوب حركة الاستشراق ويعيبه ويفضحه.

وتصدَّى لنقد هذه الظاهرة نقدًا علميًّا مفحمًا عدد من المفكرين من أصول عربية أو إسلامية، منهم "أنور عبد الملك" فى ستينيات القرن العشرين فى فرنسا، و"إدوارد سعيد" فى السبعينيات فى الولايات المتحدة الأمريكية، وكلاهما عاب على الاستشراق خدمته المشروع الاستعمارى الأوروبى فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، مثلما يخدم الاستشراق اليهودى مشروع الاستيطان اليهودى للأراضى العربية الفلسطينية وتهويد القدس وتقسيم الأقصى.

وتسرد الدراسة فى إطار توثيقى معلومة هى غاية فى الأهمية والدلالة، وتعد هى المقتحمة والمفحمة لمغزى ما يحاول الاستشراق اليهودى أن يبثه من مهاترات مغلفة بقالب علمى، وهى أن هناك تشابهًا هندسيًّا كبيرًا بين بناء الكعبة المشرفة وبناء المسجد الأقصى المبارك، وذلك استنادًا إلى رؤية بعض الباحثين المختصين بعلوم الهندسة، والذين اعتمدوا فى رؤيتهم تلك على عدد من الخرائط والصور، بجانب استخدام برامج هندسية ثلاثية الأبعاد استطاعت أن تؤكد وجود تطابق تام فى زوايا البناءَين الأربع.

وعلى كل ذلك تهب عاصفة التساؤلات المثيرة عن الظاهرة الاستشراقية، ومنها: ألم تحرك هذه الظاهرة لدينا تلك الغيرة الثقافية والحضارية الفاعلة بما يحقق توازنًا خاصًّا بين نمطين -هما الشرق والغرب- متناقضين فكرًا وعلمًا وفنًّا وتاريخًا وجغرافية وتقنية ومنهجًا وعقيدة؟ ولماذا لم تكشف الدراسات العربية المعاصرة عن أزمة المنهجية التى يعانيها الاستشراق الغربى فى كليته؟ ولماذا لم نستخدم المناهج ذاتها التى يعتمدونها، مثل المنهج المادى الأركيولوجى أو المنهج الفيلولوجى التاريخى أو المنهج التفكيكى الأنثربولوجى؟ ولماذا إلى الآن لم نؤسس تيارًا ثقافيًّا استغرابيًّا يكون مناوئًا لتيارات الاستشراق المسموم؟ وهل تظل الأطروحات الاستعمارية الإمبريالية مهددة استقرار العالم العربى والإسلامى؟ ولماذا لا نفيض فى تقديم أطروحات الاستشراق المنصف ورموزه من أمثال "مكسيم رودنسون"، و"أوليفيه كاريه"، و"أوليفيه روا"، و"فرنسوا بورجا"، و"جيل كيبل"، و"فرنسوا كيليمون"، أولئك الذين رصدوا -بموضوعية- مواقف الحركات والتيارات الإسلامية، وتحليل أفكار وبرامج النخب الحاكمة فى العالم العربى، ومدى تطور

النظرة لقيم الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهى النقاط التى يعتبرها الاستشراق الغربى المعاصر ضمن النواقص والموبقات التى يتحلى بها العالم العربى والإسلامى!

لكن، تظل المجابهة الحتمية والملحة مع تيار الاستشراق اليهودى، ذلك التيار الطفيلى المنبثق من سوءات الاستشراق الغربى، والذى يجب وأده علميًّا، ودحضه فكريًّا، والتنديد بأكاذيبه إعلاميًّا، قبل أن يستفحل ويصبح هو الأخطبوط الأخطر على العالم الإسلامى، حين تُستقى منه الحقائق بينما هو محض وهم.

سقطات العقل الإسلامى...
أفانين الجهل المقدس

تقرير "جالوب"
والسؤال الحائر عن العقل الإسلامى

لماذا لم يفرِّق العقل الغربى بين الإسلام -كمنهج له من السواء والتوازن والاعتدالية، بجانب كونه عقيدة سامية متحدية شامخة، ونمطَ حياة مُحَقِّقًا لدافعية التقدم ومُرْتَقِيًا بالروح الإنسانية- ووضعية العالَم الإسلامى، بكل ما اتَّسَمَتْ به من سلبيات أحدثت نوعًا من الخلط بين طبيعة العقيدة ومن يَدِينُون بها؟

نعم... إنه السؤال الحائر منذ أمد بعيد، والمنتظِر إجابة موضوعية منطقية، لكن السؤال المنبثق منه هو: هل يقوم هذا الخلط بين العقيدة وأصحابها على عمدية تؤكِّد دومًا الفروق الحضارية؟ أم إن ذلك جاء على أثر بصمات الآلة الإعلامية المتلاعبة بالعقول فى توظيف أفانين المغالطات؟

وقد جاء تقرير معهد "جالوب" الأمريكى هذا العام فى شكل وثيقة فكرية تُعَدُّ الأضخم والأشمل، يحملها كتاب بعنوان "من يتحدث باسم الإسلام؟"، والذى أنجزه البروفيسور الشهير "جون إسبوزيتو" صاحب الباع الطويل فى دراسات الأديان والعلاقات الدولية والدراسات الإسلامية، كاشفًا الكثير من الحقائق المطموسة عن الإسلام فى قنوات العقل الغربى، ومُفَنِّدًا مزاعم وأكاذيب استحوزت على آليته، فاختزلت أُفُق الرؤية فى تكريس صورة مغايرة وانطباعات مضادة عن العقل الإسلامى فى أمجاد ماضيه، وتوعُّكات حاضره، وغموض أطياف مستقبله.

وأُولى هذه الأكاذيب المترسِّخة أن المسلمين فى بقاع الأرض ليسوا إلا جماعات إرهابية تَبْغِى نشر فلسفة الدمار وإشاعة الخراب وترويع الحضارة الغربية؛ باعتبارها حضارة مُعَادِية تنتمى إلى معسكر الكفر!

وقد عصفت صِدْقِيَّة تقرير "جالوب" بكل ذلك حين اعتمدت على الركائز البحثية بإجرائها عشرات الآلاف من المقابلات مع مختلف الفئات العمرية والثقافية على صعيد ما يقرب من نحو ٣٥ دولة إسلامية، مستوضِحَة جذور معاداة أمريكا فى العالَم الإسلامى؟ ومَنْ المتطرفون بِحَقّ؟ وهل مِنْ رغبة حقيقية لدى المسلمين فى وجود ديمقراطية؟ وما شكلها وطابعها؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التى تعكس الرؤية الفعلية لما يتجاوز البليون مسلم، والتى تضمَّنَتْ أيضًا البُعْد المحورى الدافع لمن اختاروا العنف والتطرُّف سبيلاً.

كما طرح التقرير عُمْقَ التحيُّز فى العالَم الإسلامى لدعم الحريات وإقرار الديمقراطية وحقوق المرأة؛ التقاءً مع الكثير من المبادئ والتقاليد الإسلامية الداعمة لذلك، وأن الشريعة الإسلامية -على جُمْلتها- تقدِّر تمامًا سُمُوَّ المبادئ الديمقراطية على ندرتها فى العالَم الإسلامى، بل إنه ليس هناك تعارض بين ذلك والمبادئ والقِيَم الإسلامية.

وجاءت النتائج حول بعض ذلك -وفى رصد دقيق- مشيرة إلى أن الغالبية الساحقة فى كل من: مصر، والأردن، وإيران، وباكستان، وتركيا، والمغرب، ترى أن أمريكا غير جادة فى نَشْر الديمقراطية فى تلك المجتمعات أو غيرها، وإنما هى تلويحات وشعارات تحاول بها أن تضفى وقارًا سياسيًّا حول ذاتها؛ لأنها تعايِش دورًا زائفًا فى قيادة العالَم، تَدَّعِى خلاله الحفاظ على مصالح الشعوب واستقرارها ورفاهيتها، بينما هى بالفعل تُقِرُّ بعمق الازدواجية السياسية فى شخصيتها القومية، وهو ما أكَّدَتْه مِرَارًا استراتيجية "جورج بوش" من دعم جبار للتحالفات التاريخية للولايات المتحدة مع الأنظمة العربية الاستبدادية.

كما أكد التقرير فكرة حيوية يمكن أن تزيح أشباح العداوة التاريخية بين الشرق والغرب، وهى أن الوجود العسكرى فى المنطقة العربية لن يكسب الحرب ضد الارهاب إلا بولاء البشر وقناعاتهم بأنها بالفعل حرب ضد الإرهاب، وليس ضد أشياء أخرى كثيرة يُسْتَهْدَف من وراءها تحقيقُ غايات رخيصة.

ويَخْلُص التقرير إلى نتيجة نهائية مؤدَّاها أن فشل الحكومات والأنظمة فى الدول الإسلامية واحتكار الحكام والإرهابيين للإسلام ساعد كثيرًا فى الإساءة إلى الإسلام وتشويه صورته، مستشهدًا بما شهدته الساحة المصرية من أحداث صاخبة أوصلت "الإخوان" إلى سدَّة الحكم، ثم تمت الإطاحة بهم بعد فشلهم الذريع، وكان ذلك خير دليل على تشويه صورة الإسلام فى العالَم.

لكن الصيحة التحذيرية التى أطلقها التقرير مستحِثًّا العقل والضمير الغربى كان لها من الموضوعية حظ كبير حين نَدَّدَتْ بالتقوقع داخل سراديب الوهم، وتجاهُل الحقيقة التى يجب أن ينشدها ذلك العقل.

أقول إن هذه الصيحة تَمَثَّلَتْ فى ضرورة إلغاء فكرة وجود تشدُّد ومغالاة داخل العالَم الإسلامى، وإبادة الخواطر المعتبِرَة أن الإسلام فى ذلك يُعَدُّ تهديدًا جبارًا للعالَم، وأن المسلمين على جملتهم ليسوا إلا نسخًا من زعيم تنظيم القاعدة!

ولعل أغلب ما طرحه تقرير "جالوب" من قضايا ترتبط بالعالَم الإسلامى فى أحرج لحظاته التاريخية إنما يلتقى كلية مع ما قدمه "إدوارد سعيد" فى كتابه "تغطية الإسلام" من تقنيات يمارسها العقل الغربى فى تشويه وتلويث الإسلام بكم هائل من الشبهات، موظِّفًا طغيان الآلة الإعلامية فى تكريس الظنون والأضاليل.

وهو أيضًا ما طرحه المفكر الأمريكى "جراهام فوللر" فى كتابه "عالَم بلا إسلام"، والذى أكَّد خلاله -بكل الاستدلالات والشواهد- أنه حتى لو تمت تصفية الإسلام وفق توجهات العقل الغربى ومنظوراته، فإن الإرهاب سيظل موجودًا كما كان موجودًا قبل الإسلام، وسيظل قضية مُلِحَّة على مائدة الحوار العالَمى، وهو ما يعنى براءة الإسلام براءة ناصعة من تلك التهمة المشينة.

لكن رغم ذلك تظل هناك تساؤلات ماثلة فى الأذهان، على غرار: لماذا لم يتحرك العقل الإسلامى فى اتجاه شَرْح ذاته؟ ولماذا منح خصومه الأدوات الفاعلة لنقده واتهامه؟ وكيف سمح للعقل الغربى المغرض أن يمنح نفسه صكوك التفوق والامتياز؟ وهل نسى العقل الغربى توعُّكاته التاريخية طيلة عشرة قرون حين كان احتكاكه مباشرًا بقضايا الدين؟

إن العقل الإسلامى المُعَاصِر ليس بحاجة إلى استفزازات العقل الغربى، فلديه مهمات ثقال وأعباء تاريخية تستوجب الصمود والإصرار والتحدى؛ لأن الإسلام أصبح موضوع العالَم، من ثَمَّ فهو فى حاجة إلى مظلة فكرية لا تبيح الاعتداء عليه أو تقدِّم الرهانات حوله فحسب؛ بل تحجب موجات استعدائه، وتمثِّل تهديدًا ذهنيًّا وسلطة معرفية تَتَهَيَّبها هواجس محدثى الحضارة!

المثقف المُعَاصِر
وغياب النظرية النقدية

أمَا آن للوضعية المعرفية للعقل الإسلامى أن تَتَّسِم بنزعة نقدية بعد أن استفزَّها ذلك الكم الهائل من المتغيرات اللحظية المتلاحقة؟ أمَا آن للعقل الإسلامى أن يساير حركة التاريخ المُعَاصِر فى سياقاتها المتعددة، بل يتجاوزها نحو أُفُق خاص يطيح بتلك الشفرات المستحكمة؟ ألا يَحِقُّ لهذا العقل أن يترسم ملامح مستقبل نضالى يمكن أن تعنو له جباهُ المتشككين فى أهليته؟

لقد مثَّلَت الملحمة الفكرية الكبرى للدكتور "محمد آركون" بؤرة مكاشفة واستجلاء؛ إذ قدَّمت -على إجمالها- الشرطيات المنهجية كافةً التى تجعل عالَمنا العربى والإسلامى معتصمًا بأسباب النهضة وأُسُس الانطلاقة الحضارية، ومتلاحِمًا مع ماضيه المتألق فى محاولة دءوبة لاستلهام جذوره وإشعاعاته وقبس من فيضه العقلى والروحى. من ثَمَّ كانت أطروحته "الفكر الإسلامى... نقد واجتهاد" إطلالة متفردة على حيثيات وأبعاد ذلك الدور المحورى المهيب للمثقف المسلم، والمنبنى فى الأساس على استراتيجية فاعلة تعمل على تكريس المنظور التاريخى والنظرة السوسيولوجية والتساؤل الأنثروبولوجى والنقد الفلسفى.

وطِبْقًا للإيقاع التاريخِى فقد جاءت الأطروحة حاملةً إشكالية تقييم وضعية المثقف فيما يرتبط بالفترة الكلاسيكية من تاريخ العرب والإسلام، وأيضًا فى الفترة المُعَاصِرة بكل مراحلها الليبرالية والثورية العربية والثورية الإسلامية، طارحًا نتيجة ذات مغزى وذات

خطـر فى آن؛ إذ إن الإنتـاج والإبـداع الفكـرى للمثقـف الكلاسـيكى كـان أكـثر جـرأة وديناميكية واقتحامًا وإنصافًا موضوعيًّا للكثير من القضايا من ذلك المثقف المُعَاصِر.

ومَرَدُّ ذلك فى رؤية "أركون" إلى معايشة المثقف الكلاسيكى لفترات الصعود والارتقاء الحضـارى والتحليـق الفكـرى والثقـافى بيـنما المثقـف المُعَاصِر ملتصـق بحقبـة الـتردى والتراجع والانحطاط. وينخرط "أركون" فى تحليلاته حول انسحاق دور المثقف المُعَاصِر، مُرْجِعًا ذلك لأسباب داخلية ترتبط بتلك القطيعة الحادثة بين النظام السياسى والمجتمع المدنى، وشكلية المؤسسات السياسية، وهيمنة الأيديولوجيا الرسمية على النظام التربوى، والسلطات الضخمة للـزعيم الواحـد والحـزب الواحـد، وأسـباب أخـرى خارجيـة تتصـل بالحرب الاقتصادية والتجارة الدولية، والحرب الأيديولوجية واقتسام دول العالَم الثالث، وأيضًا ذلك التضامن الكائن بين الدول وإحدى القوتين العُظْمَيَيْن.

وعلى ذلك فإن مهمة المثقف فى المجتمعات الإسلامية هى خدمة الفكـر الحـر المتـبرئ من كل طموح سـلطوى، وتقـديم الخطـاب العلمـى المُسَـفِّه لكـل التلاعبـات الأيديولوجيـة السياسية المستغلة لعواطف البشر لأغراض متعددة، والعابثة بالرمزانية الدينية المتهاويـة إلى نوع من الشعارات الأيديولوجيـة المتشـدقة بالتنميـة والمفـردات المضـادة للإمبرياليـة كافـةً، إضافة إلى ذلك الدور الحيوى الفاعل فى الاشـتغال بقضـية المفـاهيم والمصـطلحات؛ أمـلاً فى نشر الفكر العلمى الحديث، وإعادة التقييم النقدى للتراث.

لكن قضية القضايا التى يجب أن تتصدر أولويات المثقـف هـى التفكـير بـاللامُفَكَّر فيه، أى إنه انطلاقًا مـن أن للـدين مكانتـه الرفيعـة فى المجتمعـات الإسـلامية والعربيـة المُعَاصِرة فلا بُدَّ أن يسيطرعلى بؤرة وهامش الخواطر العقلية للمثقـف؛ إذ إن الظـاهرة الدينية -حتى الآن- هى الشىء غير المُفَكَّـر فيـه داخـل الفكـر العربى والإسـلامى، رغـم خطورتها وانعكاساتها وما تُمَثِّلُه من مأزق فكرى حاد ينبغـى التعـاطى معـه مـن خـلال استراتيجية تعمـل عـلى تفعيـل نقـد الخطـاب السـياسى والـدينى بكـل صُوَرِه المُبْتذلـة والمشتتة فى الأحاديث اليومية والمؤتمرات العلمية الأكثر رسمية، وهو ما يدفع بـالضرورة نحو إقامة ملحمة نقدية للفكر الإسلامى؛ من أجل موازنـة الاسـتخدامات الأيديولوجيـة له، إذ كيف يمكن تشكيل علم أنثروبولوجيا اجتماعية أو ثقافية أو دينية إن لم نَخُضْ فى تلك المشكلات الفتاكة للمجتمعات العربية والإسلامية؟

أمَّا الأبعاد الأخرى لهذه الاستراتيجية فإنهـا تَتَمَثَّـل فى ضرورة تقـديم تـاريخ نقـدى للفكـر العـربى الإسـلامى، إضـافة إلى تعميـق البحـث الأنثروبولـوجى المتعـرض لمسـائل الأقليات والعقائد والطقوس السابقة على الإسلام، ثم تنـاوُل مسـائل الفنـون والعـادات

والمؤسسات المحلية أو الإقليمية، بجانب إعادة الاعتبار للموقف الفلسفى الذى خَلَتْ منه الساحة الثقافية العربية أزمانًا طوالاً؛ قضاءً على تلك الرؤيـة الأُحَادِيَّـة المُتَغَلْغِلَـة فى ثنايا العقل الإسلامى، والحائلة دون الاتصال المباشر بين العامة والفئات الأكثر تطـوُّرًا، أو الفئات الأكثر انفتاحًا على الحداثة الفكرية.

إن إشكالية النخبة إنما تكمن فى إطار ذلك البون الشاسع بين المُفَكَّر فيه واللامُفَكَّـر فيه، أو المستحيل التفكير فيه، من ثَمَّ فإن تغيُّر طبيعة العلاقة بالشكل الذى يسمح بأن تتقلص أو تتلاشى نسبة اللامُفَكَّر فيـه -وهـى النسبة المخوّلـة لوجـود الاعتـدال كقيمـة غائبة- ربما يُغَيِّر كثيرًا مسارات العديد من القضايا المُلِحَّـة الشـائكة، وتلـك هـى المهمـة التاريخية والتحدى الدائم الذى يتحقق معه كل ما تَحْمِلُـه كلمـة "مثقـف" مـن معانٍ ودلالات وأغوار وبواطن.

لقد بـرهن "أركـون" فى كتابـه ذاك عـلى وجـود نمـط خـاص للمثقـف العضـوى فى اشتباكه الحميم وفاعليته القصوى مع قضايا الأمة العربيـة الإسـلامية وتراثهـا الروحـى، وذلـك خـلال تقديمـه لمنظومـة مـن التسـاؤلات الحيـة المتألقـة والشروح والإجابـات المستفيضة الناجعة فى إطار تلك المناوشات التاريخية بين الغرب والإسـلام عـلى اخـتلاف أشواطها. وقد مَثَّلَتْ تلك التساؤلات طابعًا خاصًا عـلى غـرار: هـل يمكـن التحـدث عـن وجود معرفة علمية عن الإسلام فى الغرب أو عن وجود متخيَّل غربى عن الإسـلام؟ مـاذا تعنى كلمة "إسلام" و"مسلم"؟ ماذا يُقْصَد بالوحى؟ وما معنى كلمـة قـرآن؟ مـن الـذى دَوَّنَ القرآن؟ وما الذى يحتويه هذا الكتاب؟ وما نوعية التفسـير التـى حظـى بهـا هـذا النص؟ وما النصوص التأسيسية الأخرى للإسلام غير القرآن؟ وما التراث؟ وما سمات الأمة البشرية المثالية بحسب القرآن والسُّنَّة؟ وما مكانة المرأة بحسب القرآن والـتراث؟ وهـل هناك وظيفة كهنوتية فى الإسلام؟ وكيف يدخل المؤمنون فى تواصُل مـع الإلهـى؟ وكيـف تَتَمَفْصَل ذُرْوَتَا السيادة الروحية العليا والسُّلْطَة السياسية فى الإسلام؟ ومـا الأشـياء التـى احتفظ بها الإسلام من دِينَي الوَحْى السابقَيْن عليه -اليهوديـة ثـم المسيحية-؟ الإسـلام، العلوم، الفلسفة،... ما الروابط الموجودة بين هذه الأنظمة الثلاثة من الفاعليـة العقليـة والثقافية؟ وما المكانة التى تمثِّلهـا الصـوفية كحركـة عقائديـة وأسـلوب حيـاة دينيـة فى الإسلام؟ وكيف يتحدَّد مفهوم الإنسان فى الفكر الإسلامى؟

ولعل تلك التساؤلات جميعًا -بما تمثِّله من بانوراما أيديولوجية وحقل معرفى رائـد، وما أثارَتْه من ردود، وما دفعت به نحو زخم فكرى انعكس عـلى محـاور قضـايا أخـرى تستوجب التحليل والتعليل- هى محور انشغال كتاب "الفكر الإسلامى" الذى لم يكن إلا

غَيْضًا من فيضِ ذلك المشروع النقدى التأسيسى لـ"أركون"... المشروع الذى تَمَحْوَرَتْ أبعاده بين السوسيولوجى والأنثربولوجى والفلسفى، واعتمد شَتَّى المناهج والأدوات والمفاهيم المُعَاصِرة والأطر والمرجعيات؛ أملاً فى إقالة العقل الإسلامى من عثراته وكبواته.

من ثَمَّ يظل توظيف ذلك المشروع وإعماله فى الواقع الإسلامى المنسحق جديرًا - وبقدر كبير- بإثراء حياتنا العقلية، وإحياءً للذات الإسلامية المهيضة، وتحقيقًا لذلك الاتساق التاريخى بين المكانة المعرفية ماضيًا وحاضرًا؛ وذلك حتى لا يظل حلمًا يعانق المستحيل.

رؤية معرفية لتقرير "جالوب"

مؤشرات مخيفة وتصورات خَطِرَة تطرحها دائمًا نتائج وأرقام ونسب التقارير الدولية التى تُنتجها المنظمات والهيئات والمراكز الأكاديمية الغربية، لا سِيَّمَا حينما ترتبط بتشريح الحالة الدينية للشعوب والمجتمعات، والتى يتشعب منها خط المقارنات البالغ مَدًى من التناقض الصارخ!

من ثَمَّ هل يمكن بالفعل أن تعكس نتائج تقرير "جالوب" مقدمات غير منطقية عن موضوع التقرير نفسه؟ فلقد تم التطبيق على نحو مائة وثلاثة وأربعين شَعْبًا، وكان التساؤل المحورى فيه عن أهمية التديُّن فى الحياة، وكانت الدول النامية بالضرورة هى الأكثر تديُّنًا من دول العالَم الأول أو الدول الصناعية الكبرى.

وليس ذلك غريبًا؛ فالقناعة بالقدرة الذاتية عند هذه الدول تفوق كثيرًا أى قوة عليا، بينما عند الشعوب الفقيرة تمثِّل هذه القوة مصدر الإيمان والبديل الأمثل عن أى ثروة أو سلطان أو مجد امبراطورى. لكن النتيجة الصادمة بحق هى أن تكون ردود أفراد العينة المصرية أكثر من إيجابية بمعنى أنها كانت مائة فى المائة!

نعم... جاء التقرير متوشِّحًا بنتائج إيجابية عكست مدى قناعات العالَم الإسلامى بذاته الدينية وإيمانه المطلق بجوهر الحقائق الوجودية الثابتة، وانطلقت التحليلات والتفاسير والتنظيرات متوهِّمة أن التقرير إنما جاء ليؤكد شيئًا من البداهات الاجتماعية والتاريخية، غير أنه جاء كاشفًا حقائق غير تلك التى فُهِمَتْ، منها أنه كان الأَوْلَى أن تكون نتائج التقرير دالة على مخافة التوظيف الغربى المُعَاصِر للعاطفة الدينية على أثر ما كان مشهودًا فى أحقاب متباينة، أو أن تستوقف لديه معنى إذا كان التدين بلغ ذروته.

فهل تُعتبر الحالة الدينية مَحَكًّا حقيقيًّا يمكن مـن خلالـه استكشـاف عمـق القـوة الروحية لدى المصريين؟ وأيضًـا إذا كـان التـدين تتسـع لـه هـذه المسـافة الهائلـة فـما فاعليته فى الواقع المأزوم؟ وكيف يمكن لمصر أن تكون أكثر دول العالَم تديُّنًا بينما يؤكد تقرير منظمة الشفافية العالَمية أنها تَتَبوَّأُ مكانًـا مُنْحَـدِرًا مـن الشـفافية؟ وإذا كانـت ظاهرة التدين قـد تَغَلْغَلَـتْ فى الـروح المصريـة فكيـف يمكـن تفسـير ملامـح التطـرف والعنف الدينى التى تتجلى بين آن وآن؟ وهل منعت ظاهرة التديُّن هذه شيوع الرؤية الأُحَادِيَّة عند أَدْعِياء التديُّن؟ وهل يعـايِش المصريـون الآن نوعًـا مـن السـلام الـداخلى واليقظة الروحية؟

أمَّا التقرير فى ذاته فإنه يستوجب وَقْفَةً كُبْرى مع بنيته وسياقاته؛ إذ إنه ساوى بين الديانات السماوية والديانات الوضعية، بيـنما هنـاك اختلافـات جذريـة بـين الفئتـين، إضافة إلى أنه لم يقدِّم تحديدًا دقيقًا لمفهوم التديُّن ومعانيه، لا سِيَّمَا وهو مفهوم يعانِى فى عصر المعلوماتية اختلافات شتى فى إمكانية التعامل العقلى والروحـى معـه، وكيـف تحقَّق أن تكون نتائجه عـلى درجـة مـن الإيجابيـة المطلقـة وهـو مـا يصـعب تقريـره والقطع به مع الأدوات العلميـة المرتبطـة بـالعنصر الـبشرى، بجانـب أنـه كلـما كانـت النتائج على درجة من اليقين كانت مقدماته مُوحِيَة، وهو مـا يقـود نحـو التشـكيك فى مصداقيته؛ إذ يتناقَض تمامًا مع نتائج البرنامج البحثى الذى نفَّذَتْه جامعة "أكسـفورد"، والذى انتهى إلى أن ما يزيد على نحو ٧٥% من الشرق أوسطيين لديهم عقيدة راسخة.

كما تَلْتَقِى نتائج تقرير "جالوب" مع رؤية "روجر تريج" -مدير مركز "أيـان رامسى للعلم والدين"- فى أن القضية الإيمانية بدأت تَفْتُر فى أوروبا ودول الغرب عمومًـا، وهـو ما قد يدفع بالضرورة نحو توجيه الجهود لنشـأة علـم نفـس الـدين أو العلـم المعـرفى للدين؛ لاستبطان جذور القضية.

إن منظومة التديُّن عمومًا إنما يُقاسُ وجودها الحقيقى بانعكاساتها وتفاعلاتها مـع الواقع، ولا يُقاسُ مُطْلَقًا بمجرد التَّفَوُّه اللفظى أو التأكيد الظاهرى لبعض ملامحهـا، وإن الحضارات التى اعتمدت التديُّن كركيزة أخلاقية وعقائدية كانت هى الحضارات الأطول عمرًا فى التاريخ؛ ذلك أن القضية الدينية قدَّمَت -دائمًا وأبدًا- حلولاً ناجعـة تعمـل عـلى الإنقاذ من التأزمات، لا سِيَّمَا إذا استحكمت وباتت مستعصـية عـلى الفهـم، فضـلاً عـن الحل!

أشلاء الهوية الإسلامية
وسطوة الحَجْر السياسى

مخاض غربي جديد سبقَتْه محاولات تكنيكية دءوبة نهضت بها الكوادر الفكرية والمراكز البحثية الغربية لتطويق العقل العربي الإسلامى وملاحقته واستبطان أغواره وتتبُّع نقلاته فى رؤاه وتوجهاته قياسًا لمدى التغيير الحادث فيه على صعيد الثابت والمتحول وضمانًا لتحديد قسمات الأُفُق المستقبلى!

من ذلك انطلقَتْ جهود معهد "جالوب" الأمريكى فى مسح شامل طال أكثر من خمس وثلاثين دولة إسلامية منذ أحداث سبتمبر الشهيرة، كاشفًا عن عمق التباينات والفروق المشخصة للهُوَّة الكبرى بين العالَمَيْن الغربي والإسلامى، خلال استجابات الأخير للصراع المحتدم منذ قرون، والمتجدد فى صوره وقضاياه وأبعاده وظروفه اللحظية، مما يحتم بناء استراتيجية داعمة للذات الغربي، مضعفة للكينونة العربية الإسلامية، التى جاءت ردود أفعالها فائقة لخيالات وأحلام هذا العالَم الغربي؛ وذلك حين تبدَّت إشكالية هذه الردود فى ترجمة واختزال معنى الصراع فى الإصرار الغربي على التبعية بكل أشكالها، والتى لا بُدَّ أن تكون نِدِّيَّة ومتكافئة، بينما لم تطرح هذه الكينونة على نفسها كيف تكون هذه الندية؟ وفى أى لحظة تُطلقها؟ وما مقوِّماتها؟ وهل تملك هذه الكينونة أهلية لهذه النِّدِّيَّة؟ وماذا قدَمَت لتحصد تفوُّقًا خاصًا يحقق لها تلك النِّدِّيَّة؟ وكيف خطرت لها هذه الهواجس والفروق الحضارية تتسع دومًا حتى أصبحت تُقاس بالسنوات الضوئية؟!

كذلك يطرح العالَم الإسلامى رؤيته الخاصة تجاه عدم الاعتقاد بأن الولايات المتحدة ستسمح له بتشكيل مستقبله السياسى وطموحه الاستراتيجى، وهو ما يعنى

انتفاء معانى الإرادة والصلابة وتأكيد الذاتية، وكأن صناعة المستقبل تستلزم موافقة الخصوم، أو كأن الانطلاقة الحضارية الغربية كانت بدايتها بتوجيه إيجابي من العالَم الإسلامى!

ولا يخلو كذلك تقرير "جالوب" من إشادة لها قيمتها فى الرؤية الإسلامية، مصدرها ما يمتاز به الغرب من آليات مجتمعية على غِرار حُرِّيَّة التعبير والديمقراطية والتقدم التكنولوجى والسبق المعرفى والمعلوماتى، ولم يَطُف فى الفضاء الفكرى الإسلامى أنها مفاهيم عنصرية ازدواجية خصوصًا فى الذات الغربية؛ حين ارتضت قَصْر ممارساتها فى محيطها دون تجاوزه، وهو ما يُزَلْزِلُ مصداقيتها، ولا يكون هناك ميل إسلامى إلى تقريظها والثناء عليها؛ ذلك أنه -فى كل الأحوال- لا تصيبه انعكاسات تلك المفاهيم بالشكل الذى يتيح له أن يحمدها، فضلاً عن قعوده عن البحث فى طرائق وآليات تعمل على تقرير تلك المفاهيم لتحقِّق لها سيادةً ما داخل مجتمعاتنا.

إن تقرير "جالوب" الذى صاغه الكاتب الأمريكى "جون اسبوزيتو" صاحب كتاب "التهديد الإسلامى"هو عمل علمى موضوعى يخدم العديد من السياسات والمصالح الغربية، ويسير على نَهْج الحكمة الفرعونية القائلة "ويل لمن لا يعرف قلعة خصمه جيدًا من الداخل". وفى المقابل تتجلى بقايا وأشلاء الخطاب الثقافى الإسلامى المفتقِد لأبجديات الفكر وثوابت المنطق ودلالة تحولات الواقع وإمكانية الصعود بالمستقبل إلا لو كان محاكاة دقيقة للماضى؛ لأن التاريخ فيه يسير دائمًا نحو الوراء!

قراءة فى أصول الفكر الرجعى

دائمًا ما كان الفكر الأصولى التقليدى الرتيب مُمَثِّلاً لِمحْوَر الإعاقة فى حركة المجتمع الإسلامى، ودائمًا ما كان لهذا الفكر آفاته وهناته التى ارتدَّت بالكتلة الإسلامية، وحالت بينها وبين الحضارة والتقدُّم والانطلاق فى قيادة المسيرة الإنسانية أو حتى المشاركة فيها؛ إذ إن هذه المشاركة تُعَدُّ ذات شرطيات ومعايير صارمة لا تسمح إلا بالجدليات المُنْتِجَة التى يمكن أن نخرج منها بآليات ونظريات ورؤى ذات قيمة علمية وفلسفية، وذات قُدْرَة على الثبات النسبى فى التواجه مع غيرها.

لكن ذلك لا ينفى مُطْلَقًا فضيلة وجودها وثراء من بَلْوَرَهـا، وعلى ذلك -وبصفة عامة- لا يمكن لِفِكْرٍ -مهما كان طابعه، سياسيًا كان أو ثقافيًا أو اجتماعيًا أو دينيًا- أن يتجاهل متغيرات الواقع وتحورات التاريخ، ويُطْلِق ذاته مع المجردات، إلا لو تلاقَى ذلك مع الحقائق الراسخة التى أَعْجَزَت العلوم المُعَاصِرة عن اكتشاف ما يُغايرها أو تأكيد خَطَئِها؛ إذ إنه من خصائص الفكر الحر المرونة فى ذاته، والحِدَّة فى التعامل مع موضوع هذا الفكر، أى العقلانية والمنطقية الصارمة.

ولقد شَهِدَتْ ساحة الفكر الإسلامى عواصف ومعارك شديدة الوَطْأَة، أكَّدَتْ صلابة هذا الفكر فى هيكله وبِنْيَتِه ومضموناته العميقة، وذلك على صعيد الفقه ومقارنة الأديان والتفسير والحديث والفلسفة الإسلامية واللغة، إلى غير ذلك من آفاق تَمَخَّضَتْ عن وجود تراث إسلامى حَىّ، لبعضه تواصُلٌ مع المد الزمنى، ولبعضه الآخر نوعٌ من القطيعة المعرفية الحادَّة مع الأُفُق المستقبلى، وقد كان لذلك آثاره المتفردة فى استكشاف ثراء العقيدة الإسلامية وإبراز قيمها المادية والروحية.

ولقد كان هناك أقوى الأثر -وما زال- لكثير من أئمة الفكر الإسلامى الذين خاضوا دُرُوب إشكاليات كبرى استمرت أصداؤها قرونًا وقرونًا، وكان الإمام "ابن تيمية" واحدًا من أولئك المتصدرين لتلك الإشكاليات، فلا يزال فى بؤرة اهتمام الدراسات الأكاديمية الرصينة التى كان آخرها هو "الفلسفة فى فكر ابن تيمية... جدل النص والتاريخ" للدكتور "أحمد محمد سالم". وتقدِّم الدراسة مجموعة من التساؤلات المحورية أهمها: كيف حاكَمَ "ابن تيمية" الفلسفة على إطلاقها؟ وما القاعدة التى حاكم بها الفلسفة اليونانية -باعتبارها أصلاً- والإنتاج الفلسفى الإسلامى -باعتباره فرعًا-؟ وما الموقف الفعلى لـ"ابن تيمية" من الفلسفة اليونانية؟ ولماذا كان حادًّا فى رفضه للمنطق ولجوهر هذه الفلسفة؟ وما الأسباب الدافعة لاتِّخاذه مواقف تجاه فلاسفة الإسلام الذين تأثَّروا بالفلسفة اليونانية؟ وما الأسباب التاريخية والاجتماعية والسياسية التى أسهمت فى تشكيل موقفه من هذه الفلسفة؟

ولعل المعنى المباشر وراء تلك التساؤلات هو: كيف سرت روح هذه الفلسفة اليونانية فى مجموعة من الفلاسفة المسلمين الذين ظهروا فى المشرق والمغرب العربى مثل: "الكندى"، و"الفارابى"، و"ابن سينا"، و"ابن طفيل"، و"ابن رشد".

من ثَمَّ يخوض الكتاب فى سرد تفصيلات الاشتباك الفكرى بين جبهة المعارضة والمقاطعة للفلسفة، وجبهة الدفاع عنها؛ باعتبارها مَسْلَكًا عقلانيًّا لفَهْم مَغْزَى العقيدة، ومَغْزَى مكونات أخرى كثيرة تَسْتَلْزِم التحليل والتعليل والتفسير.

وتتجسد التناقضية فى اتِّخاذ الفلسفة وسيلةً وأداة للبحث عن الحقيقة، والتنديد فى الآن نفسه بأن هناك من يتخذ طريقًا للحقيقة غير طريق الدِّين، وعلى ذلك فقد تسيَّد تيار العقل والنقل، ومن ذلك انبثقت رؤية "ابن تيمية" فى تغليب النص الدينى على العقل؛ إذ إن الإسلام دين مُكْتَفٍ بذاته، وليس بحاجة لأى نظرية أو ثقافة خارجة عنه، فالدين قاعدة الانطلاق، والعلم الحقيقى هو العلم الدينى؛ لأن العقل مُصَدِّقٌ للشرع فى كل ما أخبر، والشرع لن يُصَدِّق العقل فى كل ما أخبر أيضًا، وعلى ذلك فالمذهب السلفى وحده هو الذى يملك الحق الأصيل فى الفصل بين هذه وتلك.

ولقد امتدت هذه الرؤية إلى نقد المنطق اليونانى فى تأسيس أيديولوجى يعتمد على أن هذا المنطق صنعته البيئة والثقافة اليونانية الوَثَنِيَّة، بالتالى فهو يخص تلك البيئة ولغتها، وأن بلوغ الحقائق يمكن أن يكون بغير المنطق الأرسطى الذى يُعَدُّ خطرًا على صحة العقائد الإيمانية.

وعلى ذلك فمعيارية النقد لدى "ابن تيمية" تحمل خطأً منطقيًّا فادحًا يتمثل فى أنه قد حاكَم الفلسفة اليونانية ليس وفقًا لزمنها وبيئتها ومحيطها الذى ظهرت فيه،

وإنما وفقًا لزمانه وتاريخه وديانته، واعتبر المعيار الدينى هو النقطة الفاصلة فى الحكم على تلك الفلسفة. وكل ذلك فى جملته إنما يطرح الرؤية والموقف، لكن يكمن الخطر فى نظرته إلى جهود فلاسفة الإسلام الذين أتوا كامتداد للفلسفة اليونانية، أولئك الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، فكانت مَوْجَة التشكيك فى معتقداتهم وعقائدهم، والغَضّ من قَدْرِهم ومكانتهم.

ويسرد الكتاب تاريخ أجواء التحلُّل والصراعات التى نشأ فيها "ابن تيمية" كهجوم التتار وحَمْلَة الصليبيين، وطِبْقًا لهذه الظروف التاريخية كانت توجهات "ابن تيمية" لحماية الأصول التاريخية والحضارية والدينية للمسلمين، والتى كان فيها من التأسيس والفتوحات المعرفية والسياسية نصيبٌ وافر، وكان التحصُّن بالهوية الإسلامية والرجوع إلى منابعها هو مفتاح الخلاص.

وعلى ذلك فقد اعتمدت نظرة "ابن تيمية" للآخَر الأجنبى على أنه يُعَدُّ مُهَدِّدًا للوجود الإسلامى والثوابت الإسلامية أيضًا. وتوافُقًا مع كل ذلك كان موقف "ابن تيمية" مُتَّسِقًا مع موقفه المناهض لكل ما يُخِلُّ بصورة الإسلام، بل كل ما يُفْقِدُ الإسلام قوته الروحية.

والمتأمل فى طبيعة الفكر السلفى طِيلَة تاريخه القديم والحديث والمُعَاصِر يجد أنه دائمًا قد أغفل العامل الزمنى فى تفسيره للنص الدينى، رغم أن ارتباط التفسير بالمتغيرات الزمنية يُضْفِى على النص حيوية وإشراقًا وديمومة، وإلا فلماذا يلتمس أشياع "ابن تيمية" المبررات والمعاذير فى توجهاته الأصولية نظرًا لطبيعة الحالة العامة من التداعى والانهيار التى أصابت واقع المسلمين آنذاك، من ثَمَّ ألا يعنى الاستمساك بعلوم النقل دون علوم العقل نَفْيًا للذات، وإغلاقًا لأبواب الاجتهاد والتأويل، واكتفاءً بما جادت به القريحة الإسلامية فى وقت ما، ورفضًا لتعامُل العقيدة مع أطياف المد المستقبلى، بل الحكم على العقيدة ذاتها بالتَّقَوْقُع داخل حَيِّز زمنى وحجب عطاءاتها وفيوضاتها؟ وإذا كان للفكر السلفى قوامته وأصالته فلماذا تَجَلَّت الاجتهادات التنويرية وتَوَالَتْ حتى إنها قد عَصَفَتْ بتلك التأويلات القديمة التى لم تَعُدْ لها أصداء فى الواقع الإسلامى؟

إن الرؤية السلفية القائلة -فى إحدى مراحلها التاريخية- بأن "مَنْ تَمَنْطَقَ فَقَدْ تَزَنْدَقَ" قد زالت؛ فالعقيدة الإسلامية لم تكن فى لحظة مخالِفَةً للمنطق الإنسانى، وقصور هذا المنطق -أحيانًا وغالبًا- إنما يُعَدُّ دالاً دلالة قاطعة على عَظَمَة تلك العقيدة، ومُحَفِّزًا مُهِمًّا لضرورة ارتقاء المنطق وغيره من علوم العقل!

فتاوى الفوضى الخلاقة

حين استرسلتُ -مُنْذُ أَمَدٍ طويل- مع المُفَكِّر الفرنسى "روجيه جارودى" فى لقاء حميم، تَمَحْوَرَتْ نقاطه حول مستقبليات الإسلام، وتواكُب مُعْطَيَاتِه مع قرن جديد، وظروف المد الإسلامى فى أوروبا والعالَم، مُتَطَرِّقًا لرَصْد جذور العداء التاريخى للغرب مع الإسلام، كانت نَبَرَاته -التى ما زلت أذكرها كنداء آتٍ بعيد- وكلماته مُنَدِّدَةً بالرموز الإسلامية المُعَاصِرة التى تخنق الإسلام، وتُشَوِّهُه، وتَطْمِسُ دلالاته الحضارية كعقيدة ومنهج، ولا تطرحه كرسالة إنسانية سامية؛ وإنما تختزله فى القُشُور والسَّفَاسِف.

وقد سَرَدَ عَلَيَّ ما سَمِعَه من أحد الرموز الدينية فى إحدى قنوات التليفزيون السويسرى! حين سُئل عن طبيعة المعالَجَة التى قدَّمها الإسلام بالنسبة لقضية السرقة، فأَكَّدَ أن الإسلام قد حَسَمَها حين قَدَّم حلاًّ ناجِعًا بقَطْع يد السارق، دون إبداء أى حيثيات أو أسباب أو معطيات أو نتائج، وقد عَقَّبَ "جارودى" على هذه الإجابة المفزعة الصادمة بأن أوروبا لو أَنْفَقَتْ ملياراتها فى محاربة الإسلام وافتعال معارك واشتباكات معه فلن تنال منه بأكثر مما نال منه هذا الرمز!

وها نحن اليوم نَتَوَاجَه مع المنطق نفسه والفكر نفسه، ولكن بشكل أكثر فجاجة فى الإساءة لعقيدة نَزْعُمُ أننا حُرَّاسها وسَدَنَتها من كل سوء وعدوان؛ إذ كيف يَتَسَنَّى للسُّلْطَة الدينية أن تُصَدِّرَ للشعوب الإسلامية فتوى تَبَرُّك الصحابة بالبَوْلِ الرَّسُولِيّ؟! وما الأهمية القُصْوَى والضرورة المُلِحَّة المُلْجِئَة إلى تصدير مثل هذه الفتاوى؟ وما قيمة التراجع والانسحاب قياسًا على ما أشيع واستقرَّ فى مفهومات البعض؟ كيف لهذه السُّلْطَة الدينية أن تمارِس مهامها فى الوصاية على البَشَر بعد تلك السَّقْطَة المُدَوِّيَة؟

وكيف تجتذب هذه السُّلْطَة وتستعيد مساحة أخرى من المصداقية كما كان قَبْل إطلاق هذه الفتوى النكراء؟ وما قيمة الاعتذار عن أخطاء وخطايا فادحة؟ وهل الاعتذار حق مكفول للسُّلْطَة الدينية؟ وما الدوافع الحقيقية وراء هذه البَلْبَلَة الدينية والثقافية والاجتماعية؟ وإذا كانت السُّلْطَة الدينية بذاتها تعتذر عن هفواتها فماذا ننتظر من غيرها؟ لماذا لم تكن أسباب التراجع قائمة بالفعل قبل حدوث هذه الضَّجَّة؟ ولماذا غابت المسئولية التاريخية للسُّلْطَة الدينية؟

إن قوام السُّلْطَة الدينية هو العلم والوعى بمعطيات اللحظة الآنِيَّة بكل ما يشملها من تحولات وتغيرات متسارعة، وغايتها الكبرى إنما تتمثل فى توظيف المقاصد التشريعية للإسلام لفَكِّ طَلْسَمَاتِ أَزْمَة الإنسان المُعَاصِر، وإقامة المعادلة المنطقية بين يقينيات الدين وثوابته، وأُسُس العلم ومتغيراته، وإلا فَقَدَتْ أَهْلِيَّة الفتوى.

إن الخطاب الدينى المُعَاصِر هو خطاب كارثى، لا طائلَ من ورائه إلا إحداث رِدَّةٍ ثقافية وفكرية ودينية وحضارية أيضًا؛ لأنه لا يطرح أبعاد الدور التنويرى للعقيدة الإسلامية، ولا يملك استراتيجية دينية ذات مَحَاوِر لصَدِّ تلك الهجمات الشرسة على الإسلام، والمستهدِفَة إبادَتَه بالأساس.

ويكفى عارًا أن كتاب "جورج بوش" الجد عن الرسول "محمد" ﷺ قد صَدَرَ منذ ما يزيد على مائة وسبعين عامًا ولم نعرف عنه شيئًا أو نترجمه إلا منذ سنوات قلائل، والعار الأكبر الذى سيظل يلاحقنا هو أن فَحْوَى تلك الفتوى الشهيرة مبثوثة فى أحد الكتب المنشورة لذلك الرمز قبل عدة سنوات، ولم يُلْتَفَتْ إليه إلا الآن!

إن خطابنا الدينى المُعَاصِر يجب أن يُلْقِى بالاً إلى ما قدَّمَتْه الحركات الاستشراقية المعتدلة فى فهمها واستيعابها العلمى والتحليلى لمفردات الدِّين الإسلامى وقضاياه، وكيف أن هذا الدِّين مُهَيَّأٌ لأن يَحْكُمَ العالَم ويَسُودَ البشرية، كما أن هذا الخطاب الدينى يجب أن يعتمد -بالضرورة- على عُقلاء هذه الأمة وحكمائها ومفكريها، بإعمال آلية التفكير النقدى؛ ليعصموا رجالات الدين من جرائر الفضائح الدينية!

العقل الإسلامى وتساؤلات حول السؤال القديم

موجة ارتدادية يخوضها العقل الإسلامى المعاصر، موجة من موجات الفحش الفكرى المجددة لمثالب الماضى وسقطاته الباعثة على استحضار ذكرى أليمة فى التاريخ الإسلامى، ذكرى أحدثت انشقاقًا وتصدُّعًا بالغ الأثر، عانَت منه أُمَّةٌ بأَسْرِها طيلة خمسة عشر قرنًا، ولا تزال تنهل؛ لتجدد حيويتها وتألقها مُتَدَثِّرَةً بفقه التخلف!!

لكنها، وعلى ذلك، تطرح تساؤلاً حيًّا هو: لماذا كانت تلك الحقبة من التاريخ هى بؤرة شغاف هذا العقل؟ وهل يؤكد ذلك عمق الدلالة التآمرية من ذاته وعليها؟ وهل يمثل الاعتماد على فلسفات الماضى خواءً إبداعيًّا وإفلاسًا معرفيًّا واستراتيجيًّا لدى هذا العقل؟

ولعل اللحظة الآنية تُعَدُّ من اللحظات الكاشفة لطبيعة هذا العقل المتراجع؛ بفعل تَبَنِّى هيكل الفكرة وشكلها ومدى وطأتها، من حيث الزخرف والبريق، وليس من حيث جوهرها وعمقها وتفصيلاتها واتساقها الزمنى وقابليتها لإنهاض الواقع؛ فالأفكار الخادعة مقبولة جَبْرًا، ويراد من سريانها واستقرارها فى خلايا الذات تكريس الفتنة، وإشاعة البَلْبَلَة، وتعميق الفرقة، بما يستدنِى معه اندلاع حرب طائفية دينية وشيكة!!

فما المعنى الكامن وراء التلويح من فئة باغية معتدية آثمة -تطلق على نفسها مجازًا الجبهة السلفية- برفع المصاحف، فى محاولة يائسة لاستدرار العاطفة الدينية لدى المصريين؛ لاستقطابهم فى مواجهة متحدِّية مع النظام المصرى، بينما هى ملفوظة دينيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، وتعمل تحت شعار: "اكذب... ثم اكذب... حتى يصدِّقك الناس"!!

بينما هى استراتيجية مُهَلْهَلَة مخترقة لا تنطلى على شعب قد أصبح لديه من طاقات الوعى الثورى ما يحجب عنه رذاذ الأباطيل والخزعبلات.

إن هذه الدعوة غير النزيهة إنما هى تفعيل غربى محض؛ لإحياء أسباب الرجعية، وإثراء بواعثها، وتقوية جذور التطاحن والإبادة، بما يتسق وتلك الحرب الخفية على الأخلاق والقيم والمبادئ والأديان؛ إعلاءً لاستقامة محاور النظريات الغربية عن الديموقراطية وحقوق الانسان واحترام الآخر، وتكريسًا لقيم التسامح الحضارى والأُلْفَة العولمية والرؤى الحداثية وما بعد الحداثية، واستشرافًا مستقبليًّا لحصاد القرن الحالى والقادم!!

إن الدمية الإسلامية التى تعبث بها أنامل الكتلة الغربية هى أفعل الاستراتيجيات فى مسيرة إنهاك العالم الإسلامى من داخله بأدواته وتاريخه وتراثه ونماذجه، وذلك بابتزاز ماضيه؛ تحطيمًا لحاضره ونفيًا لمستقبله، لكن تكمن الإشكالية فى مدى انسياق العقل الإسلامى لميكانيزماته المنسحقة، والتى يمثِّلها الحنين لعثرات الماضى، أو المنطقة القاتمة التى لا يمكن خلالها اجترار أى نفع أو فائدة أو بعث حضارى منشود، وهو ما يتوافق مع النسق المَصْلَحِى الغربى، حتى لو لم يستهدف العقل الإسلامى ذلك، لكنه يخدم الآخر على نحو ما، وهو أيضًا ما يتنافى بالطبع مع معايير العقل المعاصر، الذى يتأبى أن يطرح الآخر على خريطته الذهنية!!

من ثَمَّ فقد أُخضع العقل الإسلامى للديناميكية الغربية الصحيحة، واستسلم لأبعاد الاستراتيجة القائلة بضرورة أن تحوِّل حربك إلى حملة مقدسة ضد جيش تكرهه، كما أكد الأمريكى "روبرت جرين" أحد أقطاب علم الاستراتيجية؛ ذلك لتظل الكتلة الغربية المسمومة تردِّد أن الفوضى -وبكل معنى الكلمة- كانت هى سبب توازننا!!

وعلى ذلك، كيف يتسنى للعقل الإسلامى المعاصر أن يتبنى أفكارًا رجعية وهو يعايش مرحلة تشهد أسمى إنجازات العقل الإنسانى؟ وكيف يطالب بالاحتكام للنص المقدس وهو حَمَّال أَوْجُه، تختلف حوله الرؤى والمنظورات إلى حد التناقض أحيانًا؛ وذلك تأسيسًا على درجة الإدراك والوعى، التى هى بالضرورة متدرجة، من ثَمَّ فهى تُعَدُّ مصدر الاختلاف الجذرى حول تأويلية القضايا فيه؟

ثُمَّ ألم يكن الإحتكام المغرض ذات آنٍ سبيلاً مُيَسّرًا إلى بلوغ الفتنة الكبرى من قبل؟ ولماذا تجاهل نتائج الفتنة وقد تشابهت ملامحها؟ وكيف لهذا العقل أن يركن إلى أفكار بائدة كانت ذات انعكاسات سلبية على أحقاب التاريخ الإسلامى جمعاء؟ ولماذا تقتصر

جدليات هذا العقل على القضية العقائدية ولا تمتد إلى جدليات القضايا العلمية والفكرية والفلسفية وغيرها من المسارات المعرفية؟

إلى غير ذلك من التساؤلات، لكن جوهر السؤال القديم وباطنه فى ذات القضية هو: كيف يمكن توظيف واستخدام النص المُقَدَّس كذريعة وأداة فى محاربة الآخر ونسفه، بينما كان ظاهره يجسِّد ملامح التقوى والورع والتبتُّل حين استنكر متسائلاً: هل يمكن الاحتكام إلا إلى المصحف؟ وكان من جرائر هذا السؤال سفك الدماء وانتهاك الحرمات وإزهاق النفوس والقضاء على الخلافة الراشدة وفُرْقَة المسلمين وتأسيس ملك عضوض لا يقوم على الدين؛ وإنما يقوم على السياسة!!

إن الصراع الدامى على السلطة قد تَبَوَّأ مكانة راسخة فى العقل الإسلامى، وله تاريخية مفزعة يمثلها ما كان بين الأمويين وعبد الله بن الزبير والحسين بن على، وكذلك كانت بين العباسيين والطالبيين، وبين الأمين والمأمون، وكذلك كانت بين الممالك الأندلسية وبين المماليك والعثمانيين، لكن ذلك كله لم يكن شفيعًا يمكن أن يدفعه نحو تبديل وتغيير مفردات الصراع، أو أن يولِّد داخله شحنة انتقامية لانتزاع مقاليد السلطة الكونية؛ تعويضًا عن أثر تلك القرون العجاف، أو قرون الهَوَان التاريخى والفكرى والحضارى، أو أن يستبطن ذاته ليدرك مدى تراجع فاعليته فى إنتاج الحقيقة الدينية، أو شذرات من الحقيقة المطلقة، أو حتى جانبًا من اللامُفَكَّر فيه.

إن تغيير المسار والآلية المنهجية للعقل الإسلامى لن يكون إلا باجتياحه حلبة الصراع المعرفى؛ فهى الضامن الأوحد لتأكيد هويته العقائدية والذهنية والعصف بشعاب اللامعقول، فبين الحقيقة كلعبة والحقيقة كالتزام معيارى لا يكون الحوار مستحيلاً إلا إذا نسى العقل أنه لا يكون ولن يكون إلا حين يتشبع بجرعات النقد الذاتي، ويكون ضابطًا لحدوده، كما قال "ميشيل فوكو".

كما أن العداوة التى يضمرها العقل الإسلامى لِذَاتِه إنما يكمن مصدرها فى خَلَل المعادلة بين الأنا -أى الشعور- والهو -الذى هو ذاتية الوعى- والأنا العليا -التى هى الضمير-، من ثَمَّ فهى أشد فتكًا وضراوة من كل القوى المتربصة التى تطوِّعه فى مسار نَزْع القُدْسِيَّة عن دينه ومقدساته وشخصيته وطموحه، وتجرّه نحو التقوقع والانغلاق... لكن بشرطيات يختارها!!

الأقصى... محاذير مستقبلية

"ستظل إسرائيل تقفز من نصر إلى نصر باتجاه هزيمتها"... هكذا تحدث "شلومو رايخ"، أكبر عتاة الاستراتيجية، لكن ما يبعث على الدهشة أن تتوالى مشاهد تدمير الأقصى وانتزاعه من المخيلة السياسية والعقائدية العربية، وكأن ذلك من المألوفات والأمور الاعتيادية؛ لأن العالم الإسلامى استولت عليه قناعات عدة يتصدرها أن تاريخ الجغرافيا ثابت، لكنه لم يكرس فى وعيه حقيقة أن جغرافيا التاريخ متحركة، وأن ما كان بالأمس موجودًا، يمكن أن تسجله فى الغد القريب ذكرى الغياب، ما لم تتوافر الدافعية الاستراتيجية لحمايته والحفاظ عليه ليظل موجودًا، ولأنه لن يظل موجودًا بذاته بفعل الرغبة العارمة فى وجوده وأبديته.

فإذا كان هذا يمثل المنطق العام فى التواجه مع المعطيات التاريخية المتغيرة، فما بالنا حين يرتبط بهوية المقدسات الممثلة للبؤرة الحيوية للكيان الروحى الإسلامى. فاستكمالاً لمخاضات الاعتداء والغطرسة كانت الزيارة الاستفزازية المشؤومة لـ"موشيه فيجلن"، نائب رئيس الكنيست، لتفتح النار المخبوءة مجددًا، وتحدث شرخًا جديدًا فى العقل العربى والإسلامى، متذرعة باحتفالية عيد العرش العبرى، وردًا مقذعًا على مؤتمر إعمار غزة.

غزة التى صارت أطلالاً تتحاكى بها الأجيال، وسجلت أرقامًا قياسية من الموجات الاعتدائية على مدينة آمنة مطمئنة، والتى كان يتوجب على المجتمع الدولى أن ينبرى لصد الاعتداء عليها، أو إلزام المعتدى بإعمارها وإعادتها للحياة ثانية، ليمثل ذلك نوعًا من العقوبة ربما تحول دون تكرار تلك الحماقات، لكن تكون النتيجة عكسية ويصبح غض الطرف عن إسرائيل تتويجًا جديدًا، فمنذ متى ترنحت إسرائيل تحت وطأة

العقوبات؟ بل منذ متى كانت موضع اتهام بالأساس؟ حتى لو ألقت بالقنابل الصوتية الحارقة والغازات السامة المسيلة للدموع على المصلين، وبالطبع حتى لو فرضت حصارًا عسكريًّا مشددًا على المسجد القِبْلِيّ (المصلى الرئيسى فى الأقصى المبارك) وحطمت النوافذ والأبواب التاريخية، واعتلى أحد جنودها سطح الجامع.

وعلى ذلك، هل يُعَدُّ الأقصى لدى الجماعات المتأسلمة المطوقة لجنبات العالم العربى استثناء من الجهاد؟ أم صار الجهاد مقصورًا على أبناء العقيدة الإسلامية وحدها، معهم أو ضدهم؟ وما معايير الأخوة والعداوة لدى الجماعات؟ وما ضرورات الجهاد إن لم يكن من أجل الأقصى؟ وما المفهوم الفعلى للجهاد لدى تلك الجماعات؟ أم إن الخريطة الذهنية لتلك الجماعات خلت إلا من أوهام الحَجْر على المجتمعات الإسلامية كافة؟ أم أن الأحادية الفكرية ستظل الآفة الكبرى ومصدر الويلات المتلاحقة سياسيًّا وثقافيًّا وعقائديًّا؟

إن المرارة السياسية التى يتجرعها العالم العربى المعاصر توجب عليه أن تكون قضية تحرير الأقصى القضية المركزية، انطلاقًا من أنها القضية التى طال أمد الفصل فيها، ومن أن الحقوق التاريخية والدينية لا تستجدى بسطوة الإيمان بها، وأن الاحتشاد حول الحقوق المسلوبة ليس سبيله الشعارات والعنتريات والمهاترات الجوفاء، وإنما يقظة الوعى والتخطيط المحكم والحنكة الاستراتيجية، والبحث عن "كعب أخيل" لدى العدو المتصدى دفاعًا عن الأباطيل والأساطير، وأن الحق المرتَجَى لا بُدَّ من أن تؤازره قوة ما، أيًّا كان طابع هذه القوة، ما دامت فاعلة مؤثرة خلاقة مخترقة لأفق الفكر الآخر المناوئ للمصالح العربية والإسلامية فى توجهاتها كافة.

إن المجتمع الدولى المعاصر تلفه الحيرة تجاه المشكلات الحادة، من الفقر المدقع المجتاح لأكثر من ثلثى الكرة الأرضية، إلى الانفجار السكانى الممثل لمواجهة سلبية مع معدلات الدخل العالمى، مرورًا بمعضلات البيئة المهددة أصلاً بزوال الكوكب الأرضى، وصولاً إلى كارثيات الإرهاب، التى تخطف أطياف الحضارة، وتخلق داخلنا عوالم مسكونة بالخوف، إلى غير ذلك من الأهوال المنتَظرة.

فهل بإمكان ذلك المجتمع الدولى ألا يساهم بصمته وتجاهله وترفعه عن تسوية مشكلة كمشكلة الأقصى، الذى يمثل الصمت العربى فيها نوعًا من التراكم المحبط والتعبئة المعنوية والشحن السلبى المفضى بالضرورة -وفى لحظة ما- إلى اندلاع حرب دينية تفوق آثارها المشكلات العالمية كافة، وذلك إذا ظل هذا المجتمع الدولى يتعامل بمنطق أنه ما من خطر على الحقيقة سوى السؤال عنها!!

حوار الأديان والضرورة الحضارية

بين طوفان القلق ومغامرات المستقبل، بين تجليات التحفُّز السياسى وأحلام المستحيل، بين غطرسة القوة وتَقَهْقُر العدل والشرعية، ما أحوج عالَمنا المُعَاصِر إلى سيادة لغة التسامح والعفو، وإعلاء قِيَم الحوار والإخاء والعدالة وقبول الآخر، بدلاً من لغة التَّنَاحُر والتَّنَابُز والفُرْقَة؛ فما أرقى أن تكون الأديان هى اللغة الإنسانية المثلى التى يمكن عن طريقها رَأْبُ الصدع البشرى، وخَلْق جسور الوفاق، والتَّسامى على تلك الصغائر التى أَشْعَلَتْ جَنَبَات الأرض جحيمًا.

فهل تحقِّق الأديان مشروعَ عقد اجتماعى بعدما فشلت وسائل الأيديولوجية السياسية كافةً إلا فى جعل العنف دستورًا وميثاقًا وشريعة مُعَاصِرة؟! فما تزال الفضائل الروحية هى العنصر الفاعل فى إقرار السلام الدينى والاجتماعى لعالَم بات يتأرجح بين الهاوية والهاوية، ولا عاصِمَ له إلا العودة لجذور المرجعيات العقائدية المؤكدة لوحدة الإنسانية حين ارتقائها وبلوغها شَوْطًا من التقدُّم والحضارة.

وها هى مفردات الحوارية (الإسلامية - المسيحية) تتجلى بتلك المبادرة العبقرية الداعية إلى أهمية الاعتذار للعالَم الإسلامى عن خطايا الماضى، وضرورة اعتماد الحاضر مُمَثِّلاً لتاريخ جديد مِحْوَره تأكيد قِيَم الحوار والتعايش، والتواصل الخلاَّق، والأُلْفَة الدينية، والاحتواء الشُّعُورِىّ.

كما تَجَلَّتْ على صعيد آخر فى تلك الاستجابة الرائعة من قِبَلِ الكوادر الدينية المسيحية، التى طَلَبَت الصَّفْحَ الجميل من الأُمَّة الإسلامية، وطَىَّ تلك الصفحات القاتمة إلى غير رَجْعَة.

وتَكْلِيلاً لذلك جاء رد البابا "بيندكت" منطويًا على قِيَمٍ عُلْيَا سامحة بتعزيز السلام، والسعى نحو التوحُّد، واحترام كرامة الفرد، وتبادُل الخبرات الدينية، والقبول المتبادل، والمعرفة الموضوعية بِدِين الآخَر. كما أَطْلَقَتْ مبادرةُ البابا ميكانيزمات للتعاون من أجل حوار الأديان، وذلك بإعداد المجلس البابوى مَعَاهِد بابوية متخصصة فى آليات الحوار الدينى؛ تحضيرًا للقاء عمل مدعوم من المعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية والجامعة البابوية الجريجورية، وعودة عمل الإدارة التى تُشْرِفُ على الحوار مع الإسلام فى الفاتيكان، ذلك فضلاً عن طرح إمكانية واستعداد البابا "بيندكت" للقاء الأمير "غازى بن محمد بن طلال" -رئيس معهد الفكر الإسلامى- ووَفْد من الشخصيات الإسلامية المشارِكَة فى المبادرة.

ولعل هذه الحوارية تَكْتَسِب أهمِّيتها فى الرؤية المعتدلة من حيثيات كثيرة؛ هى: أنها قد جاءت فى أشد الأوقات تأزُّمًا سياسيًّا واجتماعيًّا وعقائديًّا فى المحيط الدولى، وأكدت استمرارية الحوار التاريخى بين الشرق والغرب، رغم كل الاختلافات والتباينات طِيلَة مسيرة حضارية ممتدَّة، مع كونها قد وضعت حدًّا للعديد من التجاوزات الصارخة التى يحاول كل طرف إلصاقها بالآخر عند نشوب أى احتكاكات أو مشاحنات ربما تَتَّجِه نحو مسار الفتنة الدينية، وأَكَّدَتْ أن الحوارية (الإسلامية - المسيحية) ضرورة حضارية يصعب إهدارها أو التراجع عنها، لا سِيَّمَا فى ظل التَّوَعُّكات الكونية الكبرى، وأَكَّدَتْ أيضًا أن القيم الدينية المشتركة لا تتغير مهما طال المدى الزمنى، بل لا تُزَعْزِعُها أى قِيَمٍ أخرى، كما أنها يمكن أن تطيح بجذور العنف السياسى والاجتماعى الذى يَعْتَمِد المرجعية الدينية أساسًا أيديولوجيًّا له، وطَرَحَتْ فكرة أن التواصل الدينى يمنح الحضارة المُعَاصِرة قِيمَتَها ومِصْدَاقِيَّتها وتهذيب جموحها وتطرفها، وإضافة لكل ذلك كانت بمثابة النداء الرُّوحِى لكل زعماء العالَم الإسلامى والمسيحى؛ لنَبْذِ وتحييد السياسات الدافعة نحو الحروب، وإعادة توجيه مسار العلاقات الدولية.

لكن يبقى السؤال: لماذا سادت -بل استحوذت- بعضُ المصطلحات الطَّنَّانَة -مثل: صدام الحضارات، ونهاية التاريخ، وغير ذلك من المصطلحات التى تُشِيعُ مضموناتها روح العنصرية والعدائية- وغاب الحديثُ عن حوارية الأديان إلا لأنها تَحْمِلُ مِفْتَاحًا سِحْرِيًّا لتجاوُز المآزِق وتجنُّب بُؤَر الخطر المهدِّدة لعالَمنا بأكثر مما تهدِّد به الحروب النووية؟!

كتب أخرى للمؤلِّف

- القرآن وأوهام مستشرق.
- أُمَّتنا وجوائز نوبل "مُتَرْجَم للفرنسية".
- العنف الدينى فى مصر.
- ديكتاتورية العولمة.
- السادية الأمريكية.
- ميثاق العبث السياسى.
- التراجيديا الإسلامية "مُتَرْجَم للإنجليزية".